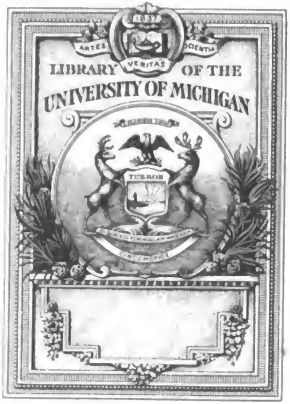
Martin Luther

Otto Scheel

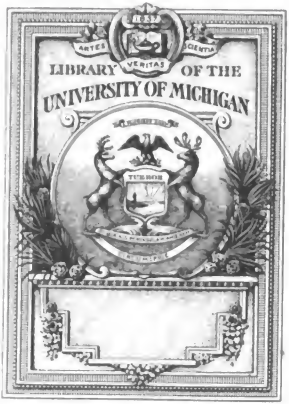
Digitized by Google



D110 HARRASSOWITZ
BUCHHANDLUNG

BR
325
.S315
1921

Digitized by Google



OTTO HARRASSOWITZ
BUCHHANDLUNG
Google

BR
325
.S315
1921

Digitized by Google

Martin Luther.

Vom Katholizismus zur Reformation.

Von

D. Otto Scheel,
Professor an der Universität Tübingen.

Zweiter Band.

Im Kloster.

Mit 16 Abbildungen.

Erste und zweite Auflage.

Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1917.

A. g. XIII.

Digitized by Google

Copyright 1917 by J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.

Alle Rechte vorbehalten.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Digitized by Google

History Medieval
Harrassowitz
10-25-23
2015

Vorwort.

Als ich den ersten Band dieses Werkes der Oeffentlichkeit übergab, glaubte ich, innerhalb eines Jahres den zweiten vorlegen zu können. Nun erscheint er ein Jahr später als geplant. Der Krieg, der schon zur Zeit der Veröffentlichung des ersten Bandes mir die freie Verfügung über meine Zeit genommen hatte, ließ mir sehr bald nur wenig Muße für wissenschaftliche Arbeiten. Beinahe ein Jahr lang verwaltete ich neben meinem akademischen Amt ein Tübinger Stadtpfarramt mit allen seinen Obliegenheiten. Ich darf es dankbar als eine freundliche Fügung betrachten, daß mir in schwerer Zeit eine württembergische Gemeinde anvertraut wurde. Die Monate, die ich im Dienst der Eberhardsgemeinde zu Tübingen und der evangelischen Landeskirche Württembergs stand, wurden zu einem reichen Geschenk an den Akademiker. Aber von wissenschaftlichen Studien mußte er zeitweilig ganz Abstand nehmen. Das Doppelamt des akademischen Lehrers und des Geistlichen lastete zu stark auf den Stunden des Tages. Im Herbst 1916 wurde ich von der Auslandstelle des Kriegspresseamtes in Berlin angefordert und dorthin entlassen. In den Berliner Monaten wissenschaftliche Arbeiten zu fördern war unmöglich. Erst die Rückberufung in ein Tübinger Militärpfarramt eröffnete mir die Möglichkeit, den zweiten Band abzuschließen. Zwar konnte ich nicht stetig an ihm arbeiten. Die Aufgaben des Amtes, besondere Dienste in der Etappe und an der Front sowie die Vorbereitung der zweiten Auflage des ersten Bandes brachten immer wieder Unterbrechungen. Aber im Spätsommer dieses Jahres konnten doch die letzten Seiten der Druckerei übergeben werden. Daß es möglich wurde, danke ich nicht zum wenigsten dem evangelischen Konsistorium und der evangelischen Feldpropstei in Stuttgart.

So habe ich nur mit starken Unterbrechungen am zweiten Bande arbeiten können. Aber die Einheit der Gesamtauffassung hat nicht darunter gelitten. Die Untersuchungen waren schon im Herbst 1915 so weit fortgeschritten, daß die Störungen der folgenden Monate die Sache selbst nicht trafen. Auch das Verfahren ist das gleiche wie im ersten Bande. Nicht nur aus dem äußeren Grunde, daß der erste und zweite Band zueinander gehören. Auch der inneren Lage entspringende Erwägungen verwehrten eine Aenderung. Noch sind die Quellen nicht so geprüft und gesichtet, daß sie ohne kritische Erörterungen unbedenklich und mit der Sicherheit des Selbstverständlichen verwendet werden könnten. Ihre Wertung und Deutung unterliegen noch den stärksten Schwankungen. Auch weiß nicht lediglich eine begrenzte Zahl von Fachgelehrten darum. Seit Jahren ist manches der breiten Oeffentlichkeit bekannt. Da verbot sich eine bloß und kurz erzählende Darstellung von selbst. Um so mehr, als

Digitized by Google

die Texte der Erlanger Ausgabe noch nicht verdrängt sind. Sie schützen immer noch, was der Klosterroman Luthers genannt und von katholischen Forschern scharf angegriffen worden ist, aber nicht Luthers, sondern der zweiten und dritten Generation „Roman“ ist. Rechenschaft zu geben wird darum heute dem noch obliegen, der Luthers Leben im Kloster nicht bloß in der Form eines allen Einwänden offen bleibenden Abrisses zeichnen will. Die kritischen Fragen durften darum nicht unterdrückt werden. Den Gewinn davon hat die Persönlichkeit des Reformators. Denn Fabulator wird nicht er, sondern der grimme Kritiker seiner Person und seines Werks. In den Text wurden jedoch hier so wenig wie im ersten Bande lange Auseinandersetzungen mit abweichenden Ansichten gelegt. Sie wurden auch jetzt den Anmerkungen übergeben. Dagegen wurden die Belege weniger sparsam als im ersten Bande abgedruckt. Dem Wunsche, hier keine allzugroße Zurückhaltung zu üben, wurde nachgegeben. Der Umfang der Anmerkungen mußte nun freilich wachsen. Vielleicht aber rechtfertigen dies die scharfen Gegensätze, unter die Luthers Klosterjahre getreten sind, und die Bedeutung, die diesen Jahren zukommt. Sollte diesem Band eine neue Auflage beschieden sein, und gelangt man inzwischen zu einhelligerer Beurteilung wenigstens der kritischen Voraussetzungen, so lassen sich die Anmerkungen gewiß verringern. Gegenwärtig wäre es noch ein Wagnis, eine wissenschaftliche Darstellung der Klosterjahre Luthers ohne ausreichende Begründung hinausgehen zu lassen. Heute muß noch manches im Grunde Selbstverständliche bewiesen werden.

Das kritische Verfahren ist darum in diesem Bande im Grundsatz das gleiche wie im ersten Band. Auch sonst habe ich keinen Anlaß finden können, meine Methode zu ändern. Gewiß wäre eine Beschränkung auf die religiösen und theologischen Fragen möglich gewesen. Aber bloß eine dogmengeschichtliche Untersuchung vorzulegen war nicht meine Absicht, vielmehr galt die Aufmerksamkeit auch dem Leben des werdenden Reformators in der Welt, in der zu wirken, und im Rahmen der Einrichtungen, die zu reformieren und neu zu gestalten seine Aufgabe wurde. Auch der Alltag des äußeren Lebens wurde darum berücksichtigt. Der Historiker braucht ja nicht wie der Platoniker sofort in die Welt der reinen Ideen hinauszustreben. Er darf sich auch in der Welt des Körperlichen bewegen und mit den Erscheinungen des Alltags sich befreunden. Das kleine Wittenberg, in dem der größte Deutsche seine zweite Heimat fand, durfte darum auch in seinem äußeren Bilde gezeichnet werden. Dem einen oder anderen, der nur Entwicklung des Seelischen und rein Gedanklichen sucht, mag es unnötigen Aufenthalt bedeuten. Er wird aber jenen nicht das Recht auf Dasein bestreiten, die auch den seelischen Kämpfer auf dem Schauplatz seiner Tage sehen möchten. Die Stätten, an denen die Führer der Geschichte gewirkt, liegen in den Strahlen der Großen und darum vor den lebhaft auf sie blickenden Augen der Nachwelt.

Auch die Arbeit an diesem Bande durfte sich der freundlichen Unterstützung von Bibliotheken, Anstalten und Gelehrten erfreuen. Ich nenne mit verbindlichem Dank die Kgl. Bibliotheken in Berlin, Dresden und Stuttgart, die Hof- und Staatsbibliothek in München, die Universitätsbibliotheken in Jena und Tübingen, das germanische National-Museum in Nürnberg, die Bibliothek des Martinstiftes in Erfurt, das Kgl. Kupferstichkabinett in Berlin, die Verlagsbuchhandlungen Duncker

Digitized by Google

und Humblot in Leipzig, Herder in Freiburg i. Br., Teubner in Leipzig, Herrn Superintendenten D. G. Buchwald in Rochlitz, Herrn Geheimrat D. Friedensburg in Magdeburg, Herrn Geheimrat Dr. Chr. Hülsen, z. Z. in Ludwigsburg, Herrn Geheimrat D. G. Kawerau in Berlin, Herrn Prof. D. H. Lietzmann in Jena, Herrn Geheimrat D. Loofs in Halle a. S., Herrn D. N. Paulus in München, Herrn Geheimrat A. Schulte in Bonn, Herrn M. Senf in Wittenberg. Meiner Frau danke ich die Korrekturhilfe.

Die bisher unbenutzten Predigten Staupitzens aus seiner Tübinger Zeit, die sich handschriftlich in München befinden, ausführlicher zu verwerten als geschehen, war leider nicht möglich. Ich hoffe später auf diese wenigstens für das Verständnis der Anfänge Staupitzens wichtigen Predigten zurückzukommen, möchte aber schon hier auf sie aufmerksam gemacht haben. Vielleicht genügt dieser Hinweis, um sie der Vergessenheit zu entreißen, in die sie unverdient geraten sind. Ihnen jetzt nachzugehen, hindern mich die durch den Krieg mir auferlegten Pflichten. Sie verwehren mir auch, der Fortsetzung dieses Bandes schon jetzt einen sicheren Termin zu stellen. Ursprünglich hatte ich ohnehin nur zwei Bände geplant, die Luther bis zu dem Augenblick folgen wollten, da er, im Besitz der neuen religiösen Erkenntnis, sie in Kirche und Welt durchzusetzen sich anschickte. Dieser Plan ist mit den beiden vorliegenden Bänden verwirklicht, das Versprechen des Vorwortes des ersten Bandes also eingelöst, das nirgends drei Bände in Aussicht gestellt hatte. Die jetzt erschienenen beiden Bände bilden vielmehr nach Form und Inhalt ein Ganzes. Befreundete Sachgenossen und manche Leser des ersten Bandes haben mir aber nahegelegt, der Geschichte der Jugend Luthers eine Darstellung seines Lebenswerkes folgen zu lassen. Ich selbst habe während der Arbeit öfters erwogen, ob es angemessen sei, Luther gerade dort zu verlassen, wo er seine geschichtliche Sendung zu erfüllen beginnt. Ich glaube es darum rechtfertigen zu können, wenn ich in einem dritten Bande seiner Entwicklung von der Reformation zum Protestantismus mich zuwende, um in einem vierten und letzten Bande das Lebensende zu schildern. Auch diese nun freilich im wesentlichen darstellenden Bände würden ein Ganzes für sich bilden. Es der Oeffentlichkeit vorzulegen, wird jedoch erst möglich sein, wenn Friede auf Erden herrscht.

Im Toben des Weltkrieges müssen wir das Reformationsjubiläum erleben. Geschützt durch den feldgrauen Wall unseres starken, erprobten Heeres und durch die Kraft unserer kühnen jungen Flotte dürfen die in der Heimat gebliebenen evangelischen Glieder unseres Volkes es feiern. Es wird eine fast nur deutsche Feier werden. Das Calvinjubiläum des Jahres 1909 hatte ökumenischen Charakter. Zur feiernden Erinnerung an die Tat, ohne die auch ein Calvin nicht gewesen wäre, wird die Welt des Protestantismus sich nicht zusammenfinden. Wo das Gedächtnis Calvins am lautesten gefeiert wurde, ächtet man jetzt unter dem Chauvinismus dieses Weltkrieges den deutschen Protestantismus. Die Glassplitter des Chauvinismus, die dem französischen und angelsächsischen Protestantismus ins Auge gedrungen sind, wie der Splitter, von dem Andersens Märchen erzählt, verwehren ihm, Deutschlands Anteil an der Weltgeschichte zu erkennen und zu würdigen. Wir können diese Aechtung ertragen. Und daß wir im enger gewordenen Kreis der weltgeschichtlichen Tat Martin Luthers und der Reformation gedenken müssen, brauchen wir nicht als inneren Ver-

Digitized by Google

luſt zu beklagen. Die Würde des Heiligen iſt unabhängig von der Maſſigkeit des Aufgebots und dem Gepränge des Tages. Auch im ſtilleren und engeren Kreis können wir uns auf die geiſtlichen Güter der Reformation beſinnen, die keine nationalen Schranken kennt und das Evangelium des Apoſtels der Heiden allen Völkern erkämpft hat. Doch wenn wir der weltgeſchichtlichen Taten der Reformation gedenken, dürfen unſere Blicke auch dem ſich zuwenden, der durch harten, treuen Kloſterkampf ſie ſchuf und durch die gewiſſensernſte Aufrichtigkeit ſeines Ringens um den gnädigen Gott ihr ein unvergängliches Siegel aufprägte.

Tübingen, den 27. Sept. 1917.

Digitized by Google

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Erstes Kapitel: Erfolge und Kämpfe im Erfurter Kloster (bis zum Herbst 1508)	1—154
§ 1. Probejahr und Profeß	1— 28
1. Unter der geistlichen Disziplin des Novizenmeisters	1— 4
2. Katholische Legenden	5— 9
3. Angebliche Ränke der Klosterbrüder wider Luther	9— 16
4. Im Dienste des Klerikers	17— 22
5. Die Profeß	23— 28
§ 2. Vom Kleriker zum Priester	28— 58
1. Angeblich entscheidende Begegnung Luthers mit dem Generalvikar Staupitz	28— 32
2. Die Betrauung mit dem priesterlichen Amt	32— 34
3. Theoretische Beschäftigung mit der katholischen Opferidee und dem papalistischen Kirchenbegriff	34— 44
4. Die Primiz	44— 58
§ 3. „Scholar" der Theologie	59— 74
1. Studienanstalten des Augustiner Eremitenordens	59— 61
2. Das Generalstudium der Erfurter Augustiner Eremiten und die theologische Fakultät der Universität	61— 65
3. Beginn des theologischen Studiums unter dem „Regens" Nathin	65— 67
4. Bibel- und Sentenzenstudium	67— 74
§ 4. Im Katholizismus als Religion der rechtfertigenden Gnade und des Leben schaffenden Glaubens	75—104
1. Die Katholisierung der pauliniſchen Predigt im Frühkatholizismus	75— 77
2. Die Vertiefung der katholischen Predigt durch die augustinische Inspirationstheorie	77— 80
3. Die Schwäche der augustinischen Inspirationstheorie nach der Ausschaltung der Prädestinationslehre	80— 83
4. Die thomistische „Informations"- und „Habitustheorie"	83— 87
5. Skotistische Zweifel und Neubildungen	87— 89
6. Das von Luther in Erfurt gewonnene Verständnis der geschenkten rechtfertigenden Gnade	89—104
§ 5. Auf dem Wege zur evangelischen Vollkommenheit	104—125
1. Zur quellenkritischen Frage	104—107
2. Der Weg der evangelischen Vollkommenheit	107—110

Digitized by Google

	Seite
3. Die „Marter" der Klosterjahre Luthers	110—112
4. Grade der „Marter"	112—116
5. Ihre Wirkung auf Luthers Gesundheit	116—119
6. Geistliche Erfolge	119—125
§ 6. Im Kampf um den gnädigen Gott	125—154
1. Gewissenhaftigkeit und Skrupulosität	125—130
2. Die „rechten Knoten"	130—135
3. Angebliche Entdeckung des Evangeliums	136—140
4. Im Kampf um den gnädigen Richter	140—143
5. In Ringen um Buße und rechtfertigende Gnade	144—148
6. Unter der Furcht, von Gott verworfen zu sein	148—152
7. Der Blick ins Ungewisse am Ende des Erfurter Weges	152—154
Zweites Kapitel: Das Wittenberger Jahr	155—209
§ 7. In Wittenberg um 1504	155—174
1. Die Landschaft an der „Grenze der Zivilisation"	155—160
2. Das Stadtbild	160—166
3. Handel und Leben in Wittenberg	166—167
4. Schloß und Stiftskirche	167—172
5. Bürger und Studenten	172—174
§ 8. Im Wittenberger Generalstudium	174—193
1. Der allgemeine Charakter der neuen Universität	174—176
2. Bescheidene Anfänge der neuen Hochschule	176—178
3. Die Verfassungsreform von 1508	178—182
4. Der wissenschaftliche Charakter des Wittenberger Generalstudiums	182—187
5. Luther als Lehrer der Moralphilosophie und biblischer Baccalar	188—193
§ 9. Staupitz und Luther	193—209
1. Staupitz in Wittenberg und vertrauter Verkehr mit Luther	193—197
2. Linderung der Anfechtungen Luthers und Milderung seines Bußkampfes	197—209
Drittes Kapitel: Im Dienst des Erfurter Klosters	210—297
§ 10. Als Sententiar in Erfurt	210—248
1. Die Rückkehr ins revolutionäre Erfurt	210—214
2. Das Examen	214—217
3. Die wissenschaftliche Bibliothek des Sententiars	217—226
4. „Sprachstudien" und humanistische Freunde	226—231
5. Der occamistische Theologe	231—248
§ 11. Die Romfahrt	248—297
1. Die Stellung des Erfurter Klosters zur Observanz und Union	248—253
2. Luther auf dem Wege nach Rom	253—264
3. Im alten und neuen Rom	264—272
4. Luthers „tolle" Wallfahrt	272—291
5. Rückkehr und Ertrag der Romreise	291—297

Digitized by Google

Seite

Viertes Kapitel: Vom katholischen zum paulinischen Evangelium . 298—335

§ 12. Die endgültige Versetzung in den Wittenberger Dienst . . 298—318

1. Verlauf des Observantenstreites und Luthers Eingliederung ins Wittenberger Kloster . . . . . 298—304

2. Das Kölner Kapitel und Luthers Bestimmung zum Klosterprediger und Doktor der Theologie . . . . . 304—309

3. Die Doktorpromotion . . . . . 309—318

§ 13. Die Entdeckung des Evangeliums . . . . . 318—335

1. Ort und Zeit der Entdeckung des Evangeliums . . . . . 318—321

2. Das Erlebnis in der Wittenberger Turmstube . . . . . 321—324

3. Sinn und geschichtliche Stellung der reformatischen Entdeckung. 324—335

Anmerkungen . . . . . 336—441

Register . . . . . 442—458

Digitized by Google

Verzeichnis der Abkürzungen.

AEU. (I. II. III.) = Akten der Universität Erfurt, Bd. 1. 2. 3. Geschichtsquellen der Provinz Sachsen, VIII, 1. 2. 3.
ARG. = Archiv für Reformationsgeschichte.
AreformBA. 1. = Anfänge reformatorischer Bibelauslegung. Bd. 1. Luthers Vorlesung über den Römerbrief. Hrsg. von J. Ficker, 1908.
ASächG. = Archiv für sächsische Geschichte.
BA. = Luthers Werke, 3. Aufl., Berlin 1906.
Coll. = Martini Lutheri Colloquia, ed. ab. H. E. Bindseil.
Const. = Constitutiones Fratrum Heremitarum sancti Augustini ad apostolicorum privilegiorum formam pro Reformatione Alemanie, 1504. U.-Bbl. Jena.
CR. = Corpus Reformatorum.
EA. = Luthers Werke, Erlangen.
Enders = E. L. Enders: Martin Luthers Briefwechsel.
HJG. = Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft.
IW. = Internationale Wochenschrift.
JbEAgW. = Jahrbücher der Kgl. Akademie der gemeinnützigen Wissenschaften zu Erfurt.
JD. = Inaugural-Dissertation.
MDGAE. = Mitteilungen des Vereins für Geschichte und Altertümer zu Erfurt.
NASächG. = Neues Archiv für sächsische Geschichte.
NM. = Neue Mitteilungen aus dem Gebiet historisch-antiquarischer Forschungen. Im Namen des .... thüringisch-sächsischen Vereins für Forschung des vaterländischen Altertums .... herausgegeben von K. E. Förstemann.
RE³ = Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. Dritte Auflage.
RGuG (RGG.) = Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch.
SchrVfRG. = Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte.
StKr. = Theologische Studien und Kritiken.
StrThSt. = Straßburger Theologische Studien.
TR. = Tischreden der Weimarer Lutherausgabe.
ThGQu. = Thüringische Geschichtsquellen.
ThJB. = Theologischer Jahresbericht.
ThLBl. = Theologisches Literaturblatt.
ThLZtg. = Theologische Literaturzeitung.
ThR. = Theologische Rundschau.
UStW. = Die Wittenberger Universitäts- und Fakultäts-Statuten vom Jahre 1508. Hrsg. von Th. Muther. Halle 1867.
VfSozWG = Vierteljahrsschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte.
WA. = Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Weimar.
de Wette = de Wette: Briefe, Sendschreiben und Bedenken Luthers.
ZBlfBblw. = Zentralblatt für Bibliothekswesen.
ZKG. = Zeitschrift für Kirchengeschichte.
ZThK. = Zeitschrift für Theologie und Kirche.

Digitized by Google

Digitized by Google

Erstes Kapitel.

Erfolge und Kämpfe im Erfurter Kloster (bis zum Herbst 1508).

§ 1.

Probejahr und Profeß.

1. Unter der geistlichen Disziplin des Novizenmeisters. 2. Katholische Legenden. 3. Angebliche Ränke der Klosterbrüder wider Luther. 4. Im Dienste des Klerikers. 5. Die Profeß.

1.

Im Herbst 1505 war Luther „rezipiert" und den mönchischen „Rittern Christi" zugeführt worden. Aber die Rezeption schuf nur eine lose rechtliche Verbindung mit dem Kloster und dem Konvent der Brüder. Jederzeit konnte der Novize in die „Welt" zu weltlichem Leben zurückkehren. Doch auch der Konvent behielt sich das Recht vor, ihn zu entlassen, wenn er als untüchtig zum geistlichen Ritterdienst[1] befunden wurde. Ein volles Jahr stand er unter der Beobachtung der Brüder, bis die endgültige Entscheidung fiel. Das Rechtsverhältnis, in das Luther eingetreten war, konnte demnach von beiden Seiten jeden Tag gelöst werden. Kein Zwang, nur freier Entschluß kennzeichnete die Zugehörigkeit des Novizen zum Orden[2]. So lose jedoch dies Rechtsverhältnis war, so fest und fordernd war der Pflichtenkreis, der Luther nach der Rezeption umgab. Hier fehlte fast jede Freiheit der inneren und äußeren Bewegung. Alle Stunden des Tages standen unter Aufsicht und Leitung. Von der körperlichen Haltung bis zur seelischen Zwiesprache mit Gott reichte die Kette der Gebote. Wohl gab es strengere Orden als den der Augustiner Eremiten. In späteren Rückblicken deutet Luther selbst dies an. Die Karthäuser waren ihm recht viel „steifer" als die Eremiten vom Orden des heiligen Augustin. Aber dem „reformierten", zur „Observanz" gehörenden Erfurter Augustinerkloster war ernste und gewissenhafte Beachtung der Aufgaben des mönchischen Lebens zur Pflicht gemacht. Bewußt hob es sich von jenen Klöstern ab, die in der „Beobachtung" der Regel als „lässig" galten. Die asketischen und liturgischen Pflichten lasteten darum schwer auf dem Tagwerk auch des Novizen. Die „Milde" der von Staupitz 1504 ausgegebenen Konstitutionen äußerte sich hauptsächlich doch nur in den Dispensen, die bei Krankheit oder Der-

Digitized by Google

wendung in besonderen Aufgaben des Ordens erteilt werden konnten. War Luther später als Prior und Distriktsvikar ein strenger Vorgesetzter [3], so beugte er sich nur dem Geist, der die Konstitutionen seines Ordens erfüllte. Schon als Novize lernte er die „Rauheit" und Strenge des Ordens, auf die er bei der Rezeption ausdrücklich aufmerksam gemacht worden war, gründlich kennen. Denn dem Novizen wurde nichts geschenkt. Auch war dafür gesorgt, daß er nicht selbst sich dies oder jenes schenke. Denn jede Lässigkeit wurde ihm zur „Schuld" angerechnet. Und durch den Novizenmeister stand er dauernd unter Bewachung.

Dieser Leiter und Lehrer wurde mit besonderer Sorgfalt auserlesen. Nur einen erprobten und ehrwürdigen Mann, der zugleich als Eiferer des Ordens erfunden war, durfte der Prior mit dem Unterricht und der Erziehung der Novizen betrauen [4]. Sein Pflichtenkreis war groß. Für die rechte Haltung und Gebärde des Zöglings war er ebenso verantwortlich wie für die Pflege des inneren Menschen. Sie stand natürlich an erster Stelle. Das Kloster wollte ja der Hafen sein, in dem man die christliche Vollkommenheit erwerbe. So galt es, mit jenen Mitteln vertraut zu machen, die die vollkommene Liebe zu Gott ermöglichen, und alle Störungen fern zu halten, die das keimende neue Leben gefährden könnten. Die Erziehung zum Verzicht auf alles Eigene war darum die vornehmste Aufgabe des Novizenmeisters. Denn „Eigentum" ist ein Hindernis der vollen Hingabe an Gott und eine fortwährende Quelle der Unruhe, eine stete Versuchung zur Beschäftigung mit dem Irdischen. Eigene Güter verlocken zur Freude an dem, was vergänglich ist. In eigener Häuslichkeit können die Stürme alles Sinnlichen entfesselt werden. Die Geschäftigkeit des Tages lenkt von dem Einen ab, was not ist. Der Spielraum, der dem eigenen Willen gegeben ist, wird zum Tummelplatz irdisch gerichteter Kräfte und selbstsüchtiger Gewalten. Darum soll der Novizenmeister die ihm Unterstellten „vornehmlich lehren", keusch und ohne Eigentum zu leben. Darin sonderlich erleben sie die Rauheit des Ordens [5]. Und dies Erlebnis soll zu einem Quell der Freude werden. Jede Form eigenen Willens wird zerbrochen. In Gehorsam und Demut übt man alle Verrichtungen des Tages. Für den Novizen hat jeder eigene Dienst zu bestehen aufgehört. Der rückhaltlose Gehorsam gegen den Meister wird ihm zur Vorbereitung jenes Gehorsams, den er später dauernd dem durch die klösterlichen Oberen befehlenden himmlischen Kriegsherren zu bewähren hat.

Die Uebung in Gehorsam und Demut, die strenge Zucht des inneren und äußeren Menschen wurde darum methodisch gepflegt und gesichert. Beichte und Beschäftigung mit der Schrift standen obenan. Sie waren die rechten „asketischen" Mittel und die Voraussetzung einer nicht nur äußerlich bleibenden Zucht. Die Schrift „entflammt" das Herz, weckt die geistlichen Betrachtungen und wirkt die stille Versenkung in die Welt der Ewigkeit. Der Novize im Erfurter Kloster mußte darum die heilige Schrift „begierig lesen, andächtig hören und eifrig lernen". Das war seit Alters im Orden der Augustiner Eremiten Brauch [6]. So verging kein Tag, an dem nicht das Wort der Schrift ausgiebig Ohr und Sinn erreichte. Es wurde zum dauernden Begleiter, zum Mahner und Tröster, zum Richter und Beglücker. Gern und oft fand nun auch der Novize den Weg zum Beichtstuhl, um dort „lauter, diskret und demütig zu beichten" [7]. Der Meister seinerseits hatte darauf zu achten, daß die ihm Anvertrauten

Digitized by Google

willig und häufig beichteten. Der stillen Prüfung des Herzens, die der Beschäftigung mit der Schrift entsprang, ging die offene in der Ohrenbeichte zur Seite. Geheime Sünden sollten nur dem Magister gebeichtet werden, falls er Priester war, oder dem eigenen Prior. Vor den beiden Persönlichkeiten, die die Verantwortung der Leitung tragen, liegt die Seele bloß da. Je besser der Novizenmeister es versteht, zu einer häufigen Beichte zu erziehen[8], desto schneller wird sein Zögling sich des eigenen Willens begeben. Die religiösen Antriebe wird er von seinem Lehrer zu empfangen erwarten, der dank der Beichte und seelsorgerlichen Beratung alle Falten seines Herzens kennt. „Erprobt" im Kampf und gereift in einem Leben der Selbstverleugnung und der Treue gegen den Orden, wird er stets wissen, was dem Neuling frommt. Der Novize wird sich darum gern von ihm gürten lassen und im Gehorsam gegen ihn eine Wehr gegen Unsicherheit und Verzagtheit entdecken. Indem er der fremden Führung folgt, wird er feste Schritte tun. „Weisheit" redet ja aus dem Munde des Meisters. Wer aber der Weisheit gehorcht, der geht, wie Jesus Sirach verheißt (1, 33), sicher seines Weges und fürchtet kein Unglück. Auf die Eingebungen des eigenen Willens zu achten wird er immer weniger geneigt sein. Auch die Schrift wird er nun lesen mit den Augen seines Meisters, in denen er den Eifer um die Herrlichkeit des Ordens brennen sieht. So wird der Meister zum Herrn seines Willens, er selbst Ton in seinen Händen. Aber er weiß sich bereichert und gestärkt, wenn er den eigenen Willen zusammenbrechen sieht. „Knechtschaft" und Unfreiheit werden nicht als bedrückende Hemmung, sondern als beglückende Förderung empfunden.

Auch der Meister selbst schöpft sein Leben, zu dem der Novize ehrfürchtig aufblickt, nicht aus sich selbst. Der Quell, der immer frisch und klar ihm sprudelt, ist die „Regel des heiligen Augustin", eingefaßt in die Konstitutionen der Kongregation der Observanten der Augustiner Eremiten. Lektüre der Schrift und Anweisungen der Beichte gehen von der Regel aus und kehren zu ihr zurück. Sie bleibt der feste Rahmen, der alle umspannt, das „Joch", das sich allen gleichmäßig auflegt[9]. In ihr heimisch zu werden, ist darum eine der vornehmsten Aufgaben des Novizen. In der Aufzählung dessen, was dem Novizenmeister obliegt, folgt der Unterricht in der Regel sofort der Unterweisung in den Grundsätzen, ohne die mönchisches Leben überhaupt nicht bestehen kann und evangelische Vollkommenheit nicht erreicht wird. Erörterungen über Regel und Konstitutionen anzustellen ist darum nur in beschränktem Maße zulässig. Nur so weit es „nützlich" ist, sind sie gestattet. Die Autorität der Regel und der Konstitutionen darf nicht gefährdet, ihre Absicht und Wirkung nicht in Frage gestellt, der „Erbauung" durch sie kein Hemmnis in den Weg gelegt werden. Die geistliche Disziplin ist der Maßstab des „Nutzens".

Versuchlichen Fragen ist darum überall und jederzeit ein Riegel vorgeschoben. Denn alle Bewegungen und Betätigungen des inneren und äußeren Lebens sind der geistlichen Disziplin unterstellt. Sie umfaßt den stillen Gottesdienst in der Zelle wie den vernehmbaren im Chor, das stille und laute Gebet, die Gebote des Sittlichen und die äußeren Bräuche des Ordens, die Regungen des Herzens und die Haltung des Körpers, den Anstand der Seele und aller Gebärden. Zank und Streit, Verleumdung und böse Nachrede soll der Novize peinlich meiden. Seine Zunge muß er zügeln, niemand darf er richten, Böses muß er, wie noch der Reformator später in der Auslegung

Digitized by Google

des achten Gebotes fordert, stets zum Besten wenden, von Abwesenden darf er nur Gutes sprechen, niemand darf er Unrecht tun, zugefügtes Unrecht muß er geduldig tragen, niemand darf er ins Gesicht loben, vornehmer Geburt sich nicht brüsten, weltlicher Ehren sich nicht rühmen, mit dem Reichtum der Eltern nicht prahlen. Vom Prior oder Novizenmeister nicht beaufsichtigte Zwiegespräche „innerhalb der Mauern" sind untersagt, falls nicht eine besondere Erlaubnis erteilt wird. Unterstützt wird der Kampf gegen die Zunge durch ein ausgedehntes Schweigegebot. Im Chor, im „Schlafsaal", d. h. im gemeinsamen Arbeitsraum und in den Privatkammern soll strittes Schweigen herrschen [10]. Auch das Lachen ist verboten. Wer einen anderen zum Lachen reizt, verfällt der „leichten Schuld" [11]. Das waren keine Eigentümlichkeiten der Augustiner. Schon die Regel Benedikts hatte Schweigsamkeit gefordert [12]. „Behüten will ich meine Wege, auf daß ich nicht fehle mit meiner Zunge; eine Wache habe ich gestellt an meinen Mund; stumm ward ich, demütigte mich und schwieg vom Guten." So las man im Psalter und ließ es sich gesagt sein. (Ps. 38, 2 f.) Der Benediktinermönch Nikolaus von Siegen wollte darum, wie wir hörten [13], seinem Orden die Predigtaufgabe fern gehalten wissen. Im Chorgebet und Schweigen sah er die Hauptformen des Lobpreises Gottes. Aber auch die predigenden Bettelmönche würdigten das überkommene Schweigegebot. Selbst die Erziehung des Novizenmeisters wird davon betroffen. Neben dem erziehenden Wort soll er, wie die Konstitutionen der Augustiner Eremiten ausdrücklich verlangen, von Zeichen Gebrauch machen [14]. So lange der Novize die Zeichensprache nicht beherrscht, darf er kurz und flüsternd außerhalb der dem allgemeinen Schweigen vorbehaltenen Zeit — vom zweiten Zeichen des Kompletoriums bis zum ersten des folgenden Tages [15] — im Chor und Refektorium das Nötige fordern [16]. Der Räume und Stunden, die „nützliche" fromme Gespräche hören durften, gab es demnach wenig genug.

Der Unterricht in den „Observanzen" des Ordens umfaßte nicht nur alle gottesdienstlichen, liturgischen Verrichtungen, Gesänge und Gebete. Auch die Zeichen soll der Novize sicher beherrschen lernen. Wie er sich verneigen, die Kniee beugen, zu den bestimmten Stunden und an den gewiesenen Orten sich hinwerfen, in und außerhalb der Prozessionen gehen, wie er sich bei Tisch benehmen und wie er trinken solle, erfuhr er vom Meister. In den Prozessionen mußte er auf den Nebenmann achten. Wo immer er auch ging, mußte er den Blick zur Erde senken. Grade, aufrechte Haltung war verboten [17]. Auf Straßen und Wegen durfte er die Augen nicht schweifen lassen [18]. Nie durfte er stehend trinken. Wollte er trinken, so mußte er sich hinsetzen und das Gefäß mit beiden Händen halten. Bei jeder Gabe mußte er sich tief verneigen und sprechen: „Gelobt sei der Herr in seinen Gaben" [19]. Nie durfte er Speise oder Trank ohne Segnung genießen. Verschüttete er etwas davon, so zog er sich eine leichte Schuld zu [20]. Wer im Chore schlecht las oder beim Singen Fehler machte, mußte sich sofort demütigen, indem er mit der Hand den Boden berührte und, nachdem er sich aufgerichtet hatte, sich an die Brust schlug. In angespannter Zucht sah der Novize seine Tage vorüberziehen.

Digitized by Google

2.

Um den Eintritt Luthers ins Kloster rankte sich die Legende; nicht minder um sein Leben im Kloster. Soweit freilich an ihr der Haß gegen den Abtrünnigen gearbeitet hat, ist die alte Zuversicht erschüttert. Heute nagt der Zweifel an dem, was lange für selbstverständlich galt. Historisch-kritische und psychologische Erwägungen haben es mehr als unwahrscheinlich gemacht, daß der eben ins Kloster Eingetretene und unter der Leitung eines geistlich erprobten Bruders stehende junge Magister fortwährend gegen Geist und Buchstaben der Regel und der Konstitutionen verstoßen habe. Hochmut, Streitsucht und Ungehorsam durften die Klosterschwelle nicht überschreiten. Ihnen zu wehren, waren die Konstitutionen eifrig bedacht. Und die Waffen, mit denen sie bekämpft wurden, waren keineswegs stumpf. Es verstrich auch kein Tag, an dem sie ruhten. Denn die geistliche Disziplin kannte keinen Urlaub. Gewiß waren trotz ihr Hader, Afterreden, böser Leumund und mancherlei Unbotmäßigkeit keine seltene Erscheinung in den Klöstern. Wer jedoch einen bestimmten Bruder, vollends einen Novizen zum Träger mönchischer Zuchtlosigkeit machen will, muß sichere Gründe bereit haben. In konfessionellen Rückschlüssen und mehr oder weniger spät auftauchenden Anschuldigungen kann er sie nicht finden. Luther hatte Einlaß ins Kloster begehrt, weil er mit Ernst und ungeteiltem Herzen Buße tun und Vollkommenheit erringen wollte. Der angeblich streitsüchtige Verfasser der Ablaßthesen hatte als Novize keine rechte Gelegenheit, auch keinen inneren Anlaß, den Frieden des Klosters zu stören und Zwietracht unter die Brüder zu säen. Nicht einmal „Disputationen", die ein heftiges Gepräge hätten annehmen und Verstimmungen hätten zurücklassen können, lagen versuchlich nahe. Der Novize mußte ja lernen, zu schweigen. Unbeaufsichtigte Gespräche und Erörterungen waren ihm untersagt. Cochläus erzählt zwar schon 1524, er habe oft gehört, daß Luther nirgends recht friedfertig gelebt habe [21]. Doch damals verbreiteten die Gegner Luthers noch ganz andere Dinge. Und mag auch Cochläus noch öfter als er angibt, von dem Streithahn Luther gehört haben, so wird sein Zeugnis doch nicht glaubhafter. Verleumdungen, wie sie damals überall gegen Luther ausgestreut wurden, werden nicht durch Wiederholung Wahrheit. Auch muß derselbe Cochläus 1549 zugeben, daß Luther in Erfurt vier Jahre lang in Studien und geistlichen Uebungen Gott wacker Kriegsdienste geleistet habe [22].

Durch abnormes Wesen zwar soll er aufgefallen sein [23]. Man witterte in ihm einen vom Dämon Besessenen. Andere wie Dungersheim bestätigen dies [24]. Nathin, theologischer Lehrer am Generalstudium der Erfurter Augustiner Eremiten [25], versicherte in späteren Jahren, Luther habe einen apostatischen, also satanischen Geist empfangen [26]. Aber kein Historiker wird gewillt sein, Cochläus und seinen Genossen auf dies okkulte Gebiet zu folgen. Es gehört ganz in die Welt des mittelalterlichen Haders. Einen historischen „Kern" herauszuschälen ist nicht möglich. Auf diesen und jenen mag es vielleicht Eindruck machen, wenn er vernimmt, schon die ersten Klostertage Luthers könnten ein pathologisches Gepräge getragen haben [27]. Die mittelalterliche Anschauung von der Besessenheit Luthers wäre ja nun durch einen modernen Begriff ersetzt. Und wenn es weiter heißt, eine Halluzination könnte Luther ins Kloster geführt haben, so möchte es scheinen, als wäre die Lösung gefunden [28]. In der

Digitized by Google

Tat glaubte ja Luther, vom Himmel her zum Klosterleben „berufen" worden zu sein [29]. Aber „krankhaftes Wesen" offenbarte sich darin ebenso wenig wie in der wunderbaren Berufung irgend eines anderen mittelalterlichen Christen zum Mönchtum. Die „aristotelische" Naturauffassung, wie sie im Erfurter Generalstudium und anderswo vorgetragen wurde, rechtfertigte solche Annahme vor dem eigenen wissenschaftlichen Gewissen [30]. Mit Störungen der geistigen Gesundheit hat dies nichts zu schaffen. Außerdem ist uns nichts von ernstlichen Erkrankungen Luthers in jenen Jahren bekannt [31]. Wer aber die Vermutung, schon die erste Mönchszeit Luthers könnte durch pathologische Erscheinungen gekennzeichnet sein, unter anderem auf die Biographie Melanchthons stützen will [32], hat sich eine sehr gebrechliche Stütze ausgesucht. Denn diese Biographie ist recht wenig verläßlich [33]. Außerdem bekennt sie ausdrücklich, über die „Angstzustände", also die angeblichen „körperlich-geistigen Beklemmungen" Luthers in den Jahren vor dem Eintritt ins Kloster nicht sicher unterrichtet zu sein. Der Versuch, schon hier eine Krankheitsgeschichte der Seele des Novizen Luther zu schreiben, bleibt aussichtslos. Das Material zerrinnt dem Geschichtsschreiber unter den Händen. Entweder stammt es aus jenen Kreisen, die für den zum „Apostaten" gewordenen Mönch eine Verleumdung nach der anderen bereit hatten, aber faßbare Einzelheiten nicht zu nennen wußten, oder es besteht in Vermutungen, deren Glaubwürdigkeit selbst jenen gering erschienen, die sie aufgebracht haben [34].

Den Ordensbrüdern Luthers ist in den Erfurter Jahren trotz Cochläus und anderen auch nichts aufgefallen, das auf Besessenheit oder zänkisches, ungeistliches Wesen könnte schließen lassen. Derselbe Dungersheim, der auf den Verkehr Luthers mit dem Teufel anspielt, erzählt uns, daß der Pater Nathin den Insassen des Frauenklosters zu Mühlhausen Luther als einen durch Christus wunderbarlich bekehrten anderen Paulus rühmte [35]. So wenig also hegte man im Erfurter Kloster Mißtrauen gegen den Bruder Martin, daß man ihm sogar ein ungewöhnlich hohes geistliches Ansehen zollte. In dem gleichen Jahre aber, in dem Cochläus von dem „wackeren Kriegsdienst" Luthers im Erfurter Kloster berichtete, erzählte Flacius Illyricus, er habe im Jahre 1543 einen früheren, dem Papsttum treu gebliebenen Ordensbruder und Hausgenossen Luthers sagen hören, Luther habe „heilig" gelebt und es ernst mit der Beobachtung der Ordensregel genommen [36]. Der Vorwurf gegen die Leitung des Erfurter Augustinerklosters, sie habe wenig Weisheit walten lassen, als sie Luther endgültig in den Konvent aufnahm, ist darum ganz gegenstandslos [37]. Noch unangebrachter ist es, diesen Vorwurf namentlich gegen Staupitz zu erheben, der „seinen Liebling" festgehalten habe [38]. Denn Staupitz stand dem Bruder Martin noch fern, als der Erfurter Konvent ihn zur Profeß zuließ [39]. Hätte wirklich Luther auffallende Proben zänkischen Gemütes und unfriedfertiger Gesinnung abgelegt, so hätte das Kloster ihn schwerlich behalten. Denn „unehrerbietiger Streit", Schmähungen, Zank innerhalb und außerhalb des Klosters, Zwietracht und dergleichen mehr fielen unter die Kategorie der schweren Schuld [40]. Der Novize, der den Versuchungen zu solchen Ausschreitungen nicht zu widerstehen vermochte, durfte nicht hoffen, endgültig in den Orden aufgenommen zu werden [41]. Wurde aber Luther nach Jahresfrist zu den feierlichen Gelübden zugelassen, so hatte die vom Prior angestellte strenge Untersuchung über sein Leben und seinen Charakter eine solche Heiligkeit und Ehrbarkeit festgestellt,

Digitized by Google

daß ihre Dauer als verbürgt gelten durfte [42]. Der zänkische und streitsüchtige, den Klosterfrieden brechende Novize und Mönch Martin Luther gehört nicht der Geschichte an.

Auch störrischer Eigenwille und hochfahrende Ueberheblichkeit sind trotz gegenteiligen Versicherungen oder Andeutungen durchaus nicht beglaubigt. Uns ist bekannt, wie sehr die Konstitutionen darauf drängten, daß der Wille „gebrochen" werde und Demut das Herz erfülle. Gewann man die Ueberzeugung, daß Martin hochmütig sei, die Brüder nicht als ebenbürtig anerkenne [43], war er wirklich unbeliebt im Kloster und niemals vertraut mit den Erfurter Mönchen [44], so hätte man schwerlich ihn des mönchischen Ritterdienstes für würdig erachtet. Auf Seelenfang war das blühende Augustinerkloster zu Erfurt nicht angewiesen. Wir hören auch, daß es schon Rezipierten die endgültige Aufnahme in den Orden versagen konnte. So war um 1447 Nikolaus Krutheim, Pfarrer an der Michaeliskirche, Magister der Philosophie, Lizentiat der Theologie und Dekan der Artistenfakultät als Novize rezipiert worden. Nach vollendetem Probejahr wurde ihm jedoch die Zulassung zur Profeß verweigert. Die Benediktiner des Petersberges nahmen ihn anstandslos auf [45]. Alter und Gebrechlichkeit werden seiner Aufnahme in das Augustinerkloster im Wege gestanden haben [46]. Einen notorisch starrsinnigen und selbstgefälligen Novizen hätten die Augustiner Eremiten ganz gewiß nicht ihrer Genossenschaft eingegliedert.

Man weiß in der Tat auch nicht, warum dem über die Klosterschwelle getretenen jungen Magister die Uebung in Demut und Gehorsam besonders schwer hätte sein müssen. In der Gottseligkeit sich zu üben hatte er schon in der Welt gelernt, in der er bis dahin gelebt hatte. Seelische Not oder „Verzweiflung an sich selbst" [47] hatte ihn ins Kloster geführt. Ernste, der Selbstprüfung gewidmete Wochen lagen hinter ihm; und durch das Läuterungsfeuer der Generalbeichte war er hindurch gegangen, als er in feierlicher Handlung rezipiert wurde. Und kaum stehen wir vor den ersten Aufzeichnungen seiner Feder, so schildern sie uns das Gebot und den Segen der Demut und Selbstverleugnung. Wenn seine späteren Feinde ihn der Selbstüberhebung ziehen, so brauchen wir dem wirklich kein Gewicht beizulegen. Denn jeder Ketzer ist „hochmütig". Er bricht ja den Gehorsam, den er der Kirche schuldet, und folgt den eigenen Eingebungen. Er entzieht sich der göttlichen Autorität der Kirche und pocht vermessen auf die eigene irrende und irdisch bleibende Einsicht. Luther wußte noch 1515 und später genau so gut wie jeder korrekte Katholik, daß Hochmut und Ketzerei zu einander gehören. Kein Wunder, daß er selbst unter dies Urteil fiel, als er der römischen Kirche den Gehorsam aufsagte. Kein Einsichtiger wird in solchem Urteil eine wirklich zutreffende Schilderung der seelischen Haltung Luthers suchen. Erst recht nicht, wenn er ihn noch zu Beginn des zweiten Jahrzehnts seines mönchischen Lebens in Demut und Selbstverleugnung stehen sieht.

Freilich werden wir belehrt, daß er das Breviergebet vernachlässigte und darum den schlichten Gehorsam gegen die Ordensregel gering achtete [48]. Ist dies richtig, so ständen wir in der Tat vor einer schweren Verletzung der Gehorsamspflicht. Denn schon wer las und sang, was außer der Ordnung war, zog sich eine „leichte Schuld" zu [49]. Das Gleiche galt von jenen, die die Lektion und den Gesang nicht zu den festgesetzten Zeiten mit den anderen versahen [50]. Wenn aber ein Bruder, seines Heils

Digitized by Google

uneingedenk, die Tagzeiten zu beten überhaupt unterließ, so sollte er als Schismatiker gelten, der sich nicht gescheut habe, Gott den schuldigen Dienst zu versagen[51]. Wie aber sollte sich Luther solchen Frevel zuziehen können? „Um der Seligkeit willen" hatte er Einlaß ins Kloster begehrt. Um der Seligkeit willen war er bereit, die „Rauheit" und Niedrigkeit des mönchischen Lebens auf sich zu nehmen, in Demut und Selbstverleugnung sich zu üben. Um der Seligkeit willen wurde das Brevier gebetet[52]. Und doch hätte Luther lässig gebetet, ja sogar dem Stundengebet sich fern gehalten? Dem Gebet, das ein Lobpreis Gottes und eine Bitte um seine Gnade war?

Doch man mag einmal von allem Seelischen Abstand nehmen. Kein äußere Gründe widerstreben der Behauptung, daß der Novize Luther das Brevier oft Wochen lang nicht zur Hand genommen habe und für sich einen besonderen Weg wählte, statt den sicheren Pfad des Gehorsams zu gehen[53]. Er konnte sich der Verpflichtung zum Stundengebet gar nicht unauffällig entziehen. Der Novizenmeister trug ja die Verantwortung dafür, daß seine Zöglinge an allen liturgischen Veranstaltungen der Klostergemeinde sich beteiligten. Die Schlaftrunkenen mußte darum auch er zu den Digilien wecken[54]. Niemand hatte eine Entschuldigung, wenn er etwa unpünktlich erschienen war. Er verfiel darum der Strafe, die jedem angedroht war, der sich nicht rechtzeitig einfand. Der Novize hätte sich außerdem des Ungehorsams gegen seinen Lehrer schuldig gemacht. Dieser „Eiferer" um das Ordensleben hätte aber unbedenklich in solchem Fall von der ihm zustehenden Strafgewalt[55] Gebrauch gemacht. Bei wiederholter Unpünktlichkeit hätte Entlassung gedroht; vollends bei absichtlichem und wiederholtem Fernbleiben von den kanonischen Stunden. Einen Novizen mit schismatischen Neigungen konnte die Mönchsgemeinde nicht in ihrer Mitte dulden. Ob aber die Tagzeiten gewissenhaft beachtet wurden, war leicht kontrolliert. Nicht nur, weil der Novize unter der Aufsicht seines Meisters stand, sondern auch, weil die kanonischen Stunden im Chor der Klosterkirche von allen gemeinsam gefeiert wurden. Denn auf Vollständigkeit und Würdigkeit des Chordienstes legte die Kongregation der Augustiner Eremiten großes Gewicht. Die 1504 von Staupitz ausgegebenen Konstitutionen machten den Generalvikar der deutschen Kongregation dafür verantwortlich, daß die Horen lückenlos von allen Brüdern gefeiert würden[56]. Dispense für die Novizen waren nirgends vorgesehen. Sie mußten darum — ihre Anwesenheit im Kloster vorausgesetzt — zu den bestimmten Zeiten pünktlich, regelmäßig und vollzählig im Chor erscheinen. Wir hören auch nicht, daß das Erfurter Kloster die Verpflichtung zum gemeinsamen Stundengebet in der Kirche leicht nahm. Wohl aber erfahren wir, daß es noch 1517 vorbildlich in die Riten und Bräuche des Ordens einführte[57]. Luther wird darum der strengen Verpflichtung, täglich das Brevier in der vorgeschriebenen Weise zu beten, auch nachgekommen sein. Er hätte gar nicht nach Belieben eigenmächtig fernbleiben können.

Die immer wieder verwertete Tischrede, derzufolge er oft eine ganze Woche, ja wohl zwei oder drei Wochen die Horen „sammelte", um alles Versäumte auf ein Mal nachzuholen, will sorgfältiger beachtet sein als geschehen ist[58]. Denn sie beginnt mit der merkwürdig genug übersehenen bestimmten Erklärung, daß Martin als Mönch nichts vom Stundengebet preisgeben wollte[59]. Erst als die Last der Geschäfte, der Vorlesungen, der literarischen und brieflichen Verpflichtungen schon schwer auf ihm

Digitized by Google

lag, „sammelte“ oder „sparte“ er „oft acht tag“ seine Horen zusammen, um sie dann an einem Sonnabend nacheinander zu absolvieren, ohne Speise zu sich zu nehmen [60]. Doch erst 1520 soll eine hierdurch veranlaßte heftige nervöse Störung [61] ihn „mit Gewalt“ vom Breviergebet abgezogen haben. Die Horen „aufzusparen“ kann er aber frühestens um 1517 begonnen haben. Denn Ende Oktober 1516 las er noch regelmäßig seine Horen. Nur das beklagte er, daß er selten über die ungeschmälerte Zeit dazu verfüge [62]; falls nicht diese Bemerkung lediglich sprichwörtlich gemeint ist und seine Arbeitslast kennzeichnen will [63]. Auf keinen Fall aber bezeugen die Tischreden aus dem Dezember 1531 und Frühjahr 1533, daß der Novize das Stundengebet vernachlässigt habe. Sie bestätigen vielmehr ausdrücklich, was innere und äußere Gründe uns bereits erkennen ließen. Der Novize Luther erfüllte gewissenhaft alle Pflichten seines Standes. Die Erzählungen von seinem Starrsinn, seiner Eigenmächtigkeit und Pflichtvergessenheit gehören der Legende an oder entstammen einer reichlich flüchtigen Beobachtung der Ueberlieferung.

3.

Nicht viel glücklicher waren protestantische „Biographen“ des 16. Jhd.s, als sie die Anfänge des Klosterlebens Luthers schilderten. Ihre Kenntnis des Mönchtums ist auffallend dürftig. Die Sorglosigkeit, mit der sie Andeutungen des Reformators vergröberten und ihre Fantasie spielen ließen, ist erstaunlich. Das hat aber nicht gehindert, daß sie Glauben fanden. Noch heute stehen wir unter den Wirkungen der von ihnen gegebenen Darstellung. Wer an weite Kreise sich wendet und „populär“ erzählen will, belebt zudem gern die Tradition, die in der zweiten Hälfte des 16. Jhd.s geschaffen wurde, und meint jetzt, anschaulich berichtet zu haben [64]. So erfahren wir denn, daß der Entdecker der Bibel um ihren Besitz und die Beschäftigung mit ihr wider die Klostergenossen kämpfen mußte. Wir hören auch, daß man die niedrigsten und schimpflichsten Lasten ihm aufbürdete, ihn innerhalb und außerhalb der Mauern des Klosters schikanierte, bis sich die Universität ins Mittel legte und ihrem Magister Befreiung wenigstens von den niedrigen Dienstleistungen des Auskehrens der Zellen, des Ausfegens der unflätigsten Gemächer und des Terminierens erwirkte. Sie war es, die ihn dem Studium zurückgab.

Hier ist wenig Wahres mit vielem Falschen vermengt. Dresser behauptet allerdings, daß Luther selbst über die ihm übel gesinnten Brüder klagte, die ihm die Bibel verwehren wollten. Es hätte die Brüder verstimmt, daß er das von ihm gefundene Exemplar der Bibel habe durchlesen wollen. Durch häusliche Dienstleistungen hätten sie ihn darum von der Lektüre der Bibel abzuhalten versucht [65]. Aber Luther selbst hat weder erzählt, daß er zufällig in der Klosterbibliothek die Bibel entdeckte, noch daß er auf einen erbitterten Widerstand der Mönche stieß, als er sie durchlesen wollte. Er hat sie, wie wir wissen, seit dem Eintritt ins Kloster besessen. Zufolge der angeblich besonders wertvollen, von Körer überlieferten Tischrede will er allerdings, als er ins Kloster eintrat, „wiederum“ die Bibel „verlangt“ haben. Erst nach der Profeß sei sie ihm genommen worden und durch die sophistischen Bücher ersetzt worden. So oft er aber Muße hatte, habe er sich in die Bibliothek begeben und die Bibel hervorgeholt [66]. Als ob nur die Klosterbibliothek ein Exemplar der Bibel besessen, die Bibel im Spät-

Digitized by Google

mittelalter „an der Kette gelegen" hätte [67]. Und wann denn will er zum erstenmal die Bibel sich auserbeten haben? Oder wollte Körer erzählen, daß Luther „wiederholt" die Bibel gefordert habe? Auch dieser Bericht steht schon unter dem Einfluß der Legendenbildung. Ihm fehlt jede klare Anschauung und sichere Kenntnis von dem, was war und sein sollte. Und doch hatte Luther selbst sich unmißverständlich geäußert. Denn er sagt, im Kloster hätten ihm die Mönche eine in rotes Leder gebundene Bibel übergeben, mit der er so vertraut geworden sei, daß er wußte, auf welcher Seite jeder Spruch stand [68]. Von einem Kampf um den Besitz und die Lektüre der Bibel erfahren wir nichts. Das ist ganz verständlich. Die Konstitutionen des Ordens geboten ja das eifrige Lesen der Schrift. „Die Mönche" haben darum dem ins Kloster Aufgenommenen alsbald die Bibel in die Hand gegeben. Schon vor der Rezeption wird Luther sie besessen haben. Der Novize vollends brauchte eine Störung seiner Schriftlektüre nicht zu befürchten. Zu ihr anzuhalten war außerdem die Pflicht des Novizenmeisters, dessen Eifer, wie wir hören werden, noch der Reformator rühmt.

Schikanen der Mönche, die ihm ob seiner Beschäftigung mit der Bibel gegrollt hätten, können demnach Luther die Bibel nicht entzogen haben. Doch die Schikanen selbst gehören in den Bereich der Legende. Sie sind freilich früh bezeugt. Und die Namen der Zeugen hatten einen guten Klang. Denn Luthers Tischgenosse Mathesius und sein Hausorzt und Freund Katzeberger sind die Gewährsmänner der heute noch herrschenden Darstellung [69]. Mathesius weiß, daß die Klosterleute Luther sehr „lege" hielten, ihm viel aufseilten, die Arbeit eines Custos und Kirchners ihn verrichten ließen, die Säuberung der unflätigen Gemächer ihm auferlegten, mit dem Bettelsack ihn durch die Stadt schickten und dem nach dem Studium Verlangenden erwiderten: „mit betlen vnd nicht mit studiren dienet vnd reichert man die Klöster". Erst als die Universität sich für ihren Magister bei dem Prior und Konvent einsetzte, wurde Luther der „vnfletigen beschwerung zum Theyl" überhoben [70]. Katzeberger weiß in der Hauptsache das Gleiche mitzuteilen, scheint aber noch genauer unterrichtet. Luther mußte täglich „auskeren und ausfegen" und alle Arbeiten „des hausknechten" verrichten. Daß man ihn mit den Aufgaben eines Kustos und Kirchners, also des zum niederen Klerus gehörenden „Türhüters" oder Ostiarius betraut habe, hören wir zwar nicht. Dagegen erfahren wir, daß unter den Mönchen ihm einer „allzeit zuwieder" war. Wo er „Ihme an seinen Studiis hinterlich sein konnte, lies ers nicht unterwegen, mit diesen worten sacrum per nacrum et per civitatem. Also das er oftmals mussen terminatim und mendicatim gehen, welches Ihme viel mehr zu wieder ist gewesen, dan sonsten alle arbeit, die man Ihme zu tun uferleget, doch muste er Ihme solches also gefallen lassen, und obedientiam halten" [71]. Erst Staupitz erlöste ihn aus dieser Pein. Er merkte „einmal" den brennenden Eifer Luthers, die Schrift zu studieren. Da handelte er mit dem Prior, „das man Ihm der arbeit und des terminirens erließ, und Ihm seines studirens ließ abwarten, sonderlich weil er zuvorn membrum universitatis darzu Magister war und die Professores Ihn ungern aus der Universität verloren hatten" [72]. Katzebergers Handschrift geriet aber in Vergessenheit. So behielt Mathesius das Feld. Die Gelegenheit, seine Erzählung aus freier Fantasie auszuschmücken, ließ man sich natürlich nicht entgehen. Selnecker schon weiß, daß die Mönche dem Novizen Luther die schmutzigsten Arbeiten auferlegten und neben den Aufgaben eines Küsters

Digitized by Google

mit der Pflicht betrauten, die Uhr zu richten. Der Bettelsack wurde ihm mit der Begründung auf den Nacken gelegt, daß das mönchische Leben nicht den Privatstudien, sondern dem Einsammeln von Brot, Getreide, Eiern, Fischen, Geld und dergleichen Dingen Wachstum und Gedeihen verdanke. Hätte sich die Universität nicht energisch ihres Mitgliedes angenommen, so wäre es nicht leicht von diesen Lasten befreit worden[73]. Als dann Kaßebergers Handschrift durch Seckendorf wieder bekannt wurde, schöpfte man zunächst aus dieser Quelle[74]. Schließlich verfiel man darauf, beide Quellen mit einander zu vereinigen. So ist es im wesentlichen bis heute geblieben[75]. Man erzählte also gern von den Schikanen der Mönche, die Luther die Lasten eines Hausknechts, Kirchners und Terminierers aufbürdeten, bis der Senat der Universität durch Vermittelung des Generalvikars des Ordens dem Aergernis ein Ende machte. So fand man denn auch für Staupitz Raum, von dessen Tätigkeit Mathesius nichts berichtet hatte. Kaßeberger kennt freilich keine vermittelnde Rolle des „Provinzials". Nach ihm hat Staupitz aus eigenem Entschluß gehandelt. Aber man hatte nun doch beide Ueberlieferungen miteinander verbunden und ein „harmonisches" Bild gewonnen.

Aber auch hier ist die Harmonistik vom Uebel gewesen. Statt auszugleichen und auszumalen hätte man kritisch prüfen müssen, selbst auf die Gefahr hin, daß wenig übrig bliebe. Selneccer, Dresser und andere durften ganz unbeachtet bleiben. Denn sie haben keine eigene Kenntnis von der Sache. Aber auch Mathesius und Kaßeberger sind, wie wir wissen, keine Kronzeugen. Freilich scheint Kaßeberger Einzelheiten zu kennen und demnach glaubwürdiger zu sein. Aber wir durften schon die Neigung zu novellistischer Darstellung in den alten „Biographien" beobachten. Kaßeberger bildet keine Ausnahme. Die individuellen Züge seiner Erzählung verbürgen darum auch hier nicht geschichtliche Zuverlässigkeit. Zudem fehlt uns jede sichere Kunde, daß Staupitz in den ersten Wochen oder selbst Monaten des Probejahres Luthers in Erfurt gewesen sei. Vor seiner im Herbst 1506 angetretenen Romreise könnte er freilich das Erfurter Kloster besucht haben. So spät aber brauchte Luther nicht von schimpflichen Dienstleistungen befreit zu werden. Denn die angeblichen Belästigungen werden in die Anfänge des Noviziats verlegt. Wie sollte ferner grade ein bestimmter Mönch Luther immer wieder „an seinen Studien" gehindert und mit dem Bettelsack in die Stadt geschickt haben? Der Novize stand doch unter des Novizenmeisters und Priors Befehl. Davon hat Kaßeberger offenbar nichts gewußt. Ebenso wenig wußte er — Mathesius ist freilich nicht besser unterrichtet — daß gelehrte Studien, mochten sie nun „privaten" Charakter tragen oder im Zusammenhang eines Fakultätsunterrichts stehen, für den Novizen überhaupt noch nicht in Betracht kamen. In Frömmigkeit sich zu üben und an alle Obliegenheiten eines geistlichen Rekruten sich zu gewöhnen war seine Aufgabe. Wir dürfen darum unbedenklich Kaßebergers Angabe preisgeben.

Doch auch Mathesius ist unzuverlässig. Das Amt eines Küsters und Kirchners konnte dem Novizen Luther gar nicht aufgebürdet werden. Die Aemter mitsamt den auf ihnen ruhenden Pflichten wurden unter die Brüder verteilt[76]. Einem Novizen, der jederzeit das Kloster verlassen konnte, von dem man außerdem nicht wußte, ob er sich überhaupt zum mönchischen Leben eigne, durfte die Vertrauensstellung eines Klosterbeamten nicht übertragen werden. Daß aber die Universität sich ins Mittel ge-

Digitized by Google

legt habe, um ihren Magister dem Studium zurückzugewinnen, ist nicht glaubhafter als die Erwägung, die Katzeberger einen Staupitz anstellen läßt[77]. Die Artistenfakultät wird schwerlich für Luther so viel Wohlwollen aufgebracht haben, daß sie aus freien Stücken ungewöhnliche Schritte für ihn tat; noch dazu in einer Zeit, als sie unter den Nachwirkungen der „Pestilenz" und der Flucht der Studenten stand. Wenn Luther wirklich ihr den Magisterring zurückgeschickt hatte, wenn er zudem in einem kritischen Augenblick sich der Verpflichtung entzog, Vorlesungen zu halten, so könnte die Fakultät sehr wohl verärgert gewesen sein und wenig Neigung gespürt haben, sich für ihr früheres Mitglied beim Prior zu verwenden.

Doch war es denn überhaupt etwas Unerhörtes, daß ein akademischer Würdenträger auf Glanz und Ehren verzichtete und die „Schmach Christi" auf sich nahm, auch äußerlich und vor aller Augen sich erniedrigte? Man hatte doch ganz andere Würdenträger als Magister und selbst Doktoren sich bekehren und im ärmlichen Mönchsgewand einhergehen sehen. Luther selbst war auf dem „breiten Weg" in Magdeburg einem Herzog von Anhalt als Bettelmönch begegnet. Und das Erfurter Generalstudium bekannte sich noch willig zu den Einrichtungen der römischen Kirche. Die Bursen waren von einem Geist erfüllt, der seine Herkunft aus dem Kloster nicht verleugnen wollte. Bursenleiter, Dekane der Fakultäten und der Rektor des Generalstudiums waren dafür verantwortlich, daß er die Ordnungen und das Leben in den Bursen bestimme. Ihren Kreis hatten schon vor dem Sommer 1505 manche Genossen verlassen, um das Kloster, auch das Augustinerkloster aufzusuchen. Der gefeierte Johann Bauer von Dorsten, wie Nikolaus von Siegen meint, der gewaltigste Lehrer Deutschlands in einem vollen Jahrhundert, war als Magister in den Orden eingetreten. Sein Schüler Johann Genser von Paltz ließ sich ebenfalls als Magister die Kutte der Augustiner anlegen. Kurz vor Luther war der Magister Johannes Lang über die Schwelle des Augustinerklosters getreten. Auch nach dem Hochsommer 1505 sah die Universität einige ihrer Mitglieder, selbst den berühmten und bereits 50 Jahre alt gewordenen Lehrer Usingen der Welt entsagen und an die Augustinerpforte pochen. Die Lektoren des Generalstudiums dieses Klosters gehörten fast durchweg auch der theologischen Fakultät als Lehrer an. Der hochberühmte Johann Genser hatte in den Jahren, als Luther seinen artistischen Studien oblag und sich im Kloster auf Profeß und Priesterweihe vorbereitete, das Doppelamt eines Lehrers des Generalstudiums der Augustiner und der theologischen Fakultät. Wie sollte da die Bekehrung des Magisters Luther großes Aufsehen erweckt haben? Und wie sollte es die Universität als unwürdig oder unverträglich mit den von ihr verliehenen Graden empfunden haben, wenn sie einen ihrer Magister im Augustinergewand etwa mit dem Bettelsack durch die Straßen Erfurts gehen sah? Was Katzeberger und Mathesius erzählen, ist mehr als unwahrscheinlich. So wenig wie Staupitz wird die Universität eingeschritten sein, um Luther von „unwürdigen" und „schimpflichen" Diensten zu befreien.

Sie hätte auch befürchten müssen, als ungebetene Vermittlerin zurückgewiesen zu werden. Der Novize selbst konnte jede Vermittlung sich verbitten, die die Schmach der Niedrigkeit und die Frucht der Selbstverleugnung mindern wollte. Der Novizenmeister konnte alle Eingriffe in sein Amt und seine Erziehung schroff abwehren. Der Prior aber konnte jedem Einspruch begegnen mit dem Hinweis auf die Unverbrüch-

Digitized by Google

lichkeit des Gehorsams, den auch er der Regel und den Konstitutionen schulde. Zudem hatte er, als er Luther „rezipierte", nachdrücklich der strengen Pflichten, des rauhen Lebens und auch der Schande des Bettels gedacht. Weder er noch der Novize hätten Vorhalten nachgegeben, die auf Befreiung von der „Schande des Bettels" zielten. Doch es kam gar nicht zu solchen Verhandlungen zwischen Universität und Kloster. Sie sind nur der Legende bekannt. Luther selbst erwähnt nirgends etwas davon.

Was die alten „Biographien" von den ersten Mönchswochen Martins berichten, setzt auch ein ganz falsches Bild vom Bettel des Augustinerklosters zu Erfurt voraus. Als ob ihm vornehmlich um das Einsammeln der Almosen und die Bereicherung durch den Bettelsack zu tun gewesen wäre. Der Bettel war dort eine Schule der Demut, ein Mittel, auch Schande willig tragen zu lernen, nicht aber der eigentliche Quell des „Reichtums". Um die Termineien, die auswärtigen Stationen, an denen ein Pater, der Terminarier, durch Predigt, Beichte und Almosensammeln dem Kloster „diente", kümmerten sich die Erfurter zu Luthers Zeit nicht sonderlich viel. Die Zahl der Terminierhäuser war gegen früher zurückgegangen. Noch geringer war die Zahl der Terminarier. Das Zinsbuch des Klosters aus dem Jahre 1506 nennt nur sieben außerhalb Erfurts liegende Terminierhäuser. Davon waren drei — Apolda, Wiehe und Weißensee — verfallen, drei an Private vermietet, nämlich Weimar, Kölleda und Stadt-Ilm, eines — Jena — war auf Lebzeiten dem Gönner des Klosters, Henning Göde, übergeben[78]. Die Termineien selbst brachten wenig ein. Sie entzogen aber auch Brüder den Pflichten und Segnungen des gemeinsamen Lebens. Das vermögende Kloster war zudem gar nicht auf den Bettel angewiesen. Die Einnahmen aus der Bewirtschaftung der Weinberge, Aecker und Wiesen, aus den Naturalien und Barsummen, welche die Miet-, Wiederkauf-, Erbzinsen und welche Titel sonst noch brachten, deckten die Ausgaben überreichlich. Als Luther dem Erfurter Kloster angehörte, wurde an der prächtigen „Bibliothek" gebaut, deren Baukosten fast ganz aus laufenden Mitteln bestritten werden konnten[79]. Die Absicht, das Terminieren zu beschränken, fand darum an der wirtschaftlichen Lage kein Hindernis. Auch Luther hat später als Distriktsvikar vom Terminieren wenig gehalten[80]. In den Worten, die Mathesius und ihm folgend Selnecker und andere den Luther angeblich schikanierenden Mönchen in den Mund legen, dürfen wir darum das geistige Eigentum, d. h. die freie Erfindung solcher vermuten, denen eine sichere geschichtliche Kunde vom „Bettelkloster" der Augustiner Eremiten zu Erfurt fehlte. Oder wir stehen wieder vor einem jener Mißverständnisse, denen die Worte des Reformators in der zweiten Generation ausgesetzt waren.

Zwar bestätigt eine Tischrede im wesentlichen die Angaben eines Mathesius und Ratzeberger[81]. In der Fassung Walchs begegnen wir ihr immer wieder. Sie hat offenbar alle Zweifel niedergeschlagen, falls sie überhaupt je aufgestiegen sind. Man erzählte darum unbedenklich von den Erfurter Mönchen, daß sie Luther um seines Studiums gram waren, mit schikanösen Redensarten von den Büchern wegholten und mit dem Bettelsack in Stadt und Dorf schickten. Man sah gar nicht, daß Walchs Tischrede eine üble Kompilation war. Man dachte darum auch nicht daran, sie mit anderen Aeußerungen des Reformators zu vergleichen und auf mögliche Ueberarbeitungen, Erweiterungen und Einschaltungen fremder Motive in gelegentlichen Bemerkungen

Digitized by Google

Luthers zu achten. Nicht einmal die Versuchung zu der Frage, wie die Worte wohl ursprünglich lauteten und gemeint sein mochten, ward rege. So hat sich diese Tischrede bis in die Gegenwart behauptet[82]. Als Zeugnis von der Macht der Ueberlieferung in der Lutherbiographie ist dies lehrreich. Notwendig war aber wirklich nicht diese unermüdliche Weitergabe von Buch zu Buch. Längst hätten kritische Bedenken auftauchen können. Denn wir besaßen verschiedene Formen dieser Tischrede. Zwar waren sie nicht ganz der Stilisierung entgangen. Aber ein flüchtiger Blick hätte doch Walchs Form als unbrauchbar erweisen können. Denn Luther hat von einem italienischen Orden der „Brüder der Unwissenheit" erzählt, die auf die heilige Ignorantia schwören und aller wissenschaftlichen Arbeit rücksichtslos entsagen[83]. Im Grunde freilich dürfe man fast alle Klöster unter das Patronat der „heiligen Unwissenheit" stellen. Denn sie gäben nur auf das Lesen acht, nicht auf das Verständnis. Der heilige Geist und der Teufel wüßten, so seien sie überzeugt, was die Worte der Schrift und des Gebets bedeuteten. Auch fürchteten sie, ein studierender Bruder möchte die Herrschaft über die ungelehrten Brüder gewinnen; darum solle er sich den Sack über den Nacken legen lassen[84]. Hier hören wir nichts von irgend welcher Drangsalierung Luthers im Erfurter Kloster. Wir stehen überhaupt nicht vor individuellen Erlebnissen, wie sie die Legende geschaffen hat. Eine groteske italienische Erscheinung ward zum Anlaß, die letzte „Tendenz"[85] des Mönchtums zu charakterisieren. Abgeleitet aber wurde diese Tendenz aus der zwar nicht überall, aber doch „fast" in allen Klöstern vermeintlich üblichen Praxis des Chor- und Meßgottesdienstes sowie anderer liturgischen Dienste. Selbst der entschlossenste Gegner des Reformators kann die Beobachtungen, die hinter dieser Schlußfolgerung stehen, nicht als reine Täuschung kennzeichnen. Auch im Augustiner Eremitenorden, auf den jedoch Luther nicht Bezug nimmt — er will ja ohnehin nicht alle Klöster zu Stätten der „Ignoranz" machen — wurde nicht jeder für das Studium bestimmt und dadurch zum „wissenschaftlichen" Verständnis der „Lektionen" befähigt. Doch dies interessiert uns weniger als die Erkenntnis, daß wir es mit einer „Tendenzschilderung" des späteren Reformators zu tun haben, nicht aber mit Erlebnissen des Novizen Luther. Die Tischrede Walchs dürfte darum gern endgültig zur Seite geschoben werden. Sie gehört wie die Darbietungen eines Mathesius, Ratzeberger, Selnecker und anderer in das Kapitel der Lutherlegende.

Das wird zur Gewißheit, sobald man auf die Mitteilungen der Vorlesung über das erste Buch Mosis achtet. Auch hier erfahren wir nichts von Schikanen und Drangsalierungen, unter denen Luther hätte leiden müssen. Er erzählt nur: „Als ich ins Kloster eintrat, sagten sie zu mir: wie mir geschehen ist, so geschehe auch dir"[86]. Dagegen nun wendet sich freilich die Kritik des Reformators. Sie trifft aber nur einen in den Klöstern herrschenden Grundsatz, nicht persönliches Uebelwollen der Klosterinsassen wider ihn. Denn er macht es den Erfurtern zum Vorwurf, daß sie alles über einen Leisten gestreckt hätten. Eine viel richtigere Einsicht finde man bei Augustin, der den Grundsatz der Individualisierung aufstelle[87]. Eines schicke sich nicht für alle. Die steife Anwendung der Regel kennzeichne jedoch alle Klöster: „Die Mönche folgten in ihren Regeln der arithmetischen Proportion, einem wie den anderen. Wie der eine arbeitet, ißt, trinkt, schläft, so soll auch der andere arbeiten, essen, schlafen"[88]. Der vor-

Digitized by Google

treffliche und weise Grundsatz Augustins blieb unbeachtet. Statt der „geometrischen Proportion zu folgen und die Eigenart eines jeden einzelnen bei der Verteilung der Aufgaben und Lasten zu berücksichtigen, ließen sie das grausame Wort hören: Dir geschehe wie mir, niemand geschieht Unrecht“ [89]. Aus diesen Aeußerungen dürfte wirklich niemand den Satz ableiten, Luther sei in den ersten Monaten seines Klosterlebens von den Erfurter Brüdern schikaniert worden [90]. Die Kritik aber, die Luther hier übt, ist ausschließlich reformatorisch. Dem Novizen lag eine Kritik ganz fern. Noch zwölf Jahre nach seinem Eintritt in den Orden hat er sich zur unbedingten Geltung der Ordensstatuten bekannt, deren Diener, nicht Herr man sei [91]. Dem eben ins Kloster Eingetretenen, der sich in Demut und Gehorsam üben sollte und in der Regel die Anweisung zum seligen Leben kennen lernte, konnten kritische Fragen nicht auftauchen. Er wußte auch nichts vom Grundsatz Augustins. Es war selbstverständlich, daß alles „steif“ nach der Regel ging. Er war auch, wie er einmal erzählt, „ohne Klage“ Mönch [92]. In den Bemerkungen der Brüder konnte er darum nicht die Absicht einer Schikanierung entdecken — was er selbst auch nie behauptet hat — sondern lediglich die Gewähr eines regelrechten, niemand bevorzugenden Lebens. Es deckt sich demnach der autobiographische Gehalt seiner Mitteilung mit der Tatsache, vor die wir den ins Kloster Getretenen alsbald gestellt sahen. Dem um Aufnahme Begehrenden wurde die Härte der Regel, der sich niemand entziehen könne und dürfe, nachdrücklich zum Bewußtsein gebracht. Und in der Rezeption wurde die ganze Last der auf jedem einzelnen Bruder ruhenden Verpflichtungen auch ihm auferlegt. Mehr hat auch Luther in der Vorlesung über das erste Buch Moses nicht behauptet.

Ob freilich der später von ihm beanstandete Grundsatz der Unterwerfung aller unter die gleichen Ordnungen und Aufgaben in der angegebenen lebhaften Formulierung ihm nahe gebracht wurde, ist zweifelhaft. Sie soll ja in allen Klöstern üblich gewesen sein [93]. Die Annahme liegt darum nahe, daß Luther einem später von ihm abgelehnten Grundsatz eine dialogische, scheinbar ein konkretes Erlebnis voraussetzende Form gegeben hat. Wichtiger jedoch ist die Erkenntnis, daß die spätere novellistische Verarbeitung ein den ursprünglichen Sinn ganz zerstörendes Motiv schuf. Das „grausame“ Wort, wie es der alt gewordene Reformator nennt, war dem Novizen ein Schutz gegen „Ungerechtigkeit“ und eine Bürgschaft rechter „Askese“ in den rauhen Pflichten des Ordens.

So mag denn Luther mit häuslichen Verrichtungen [94], d. h. vornehmlich mit der Säuberung der eigenen Zelle betraut gewesen, vielleicht auch mit dem Bettelsack durch die Straßen Erfurts gegangen sein. Das war weder schikanös ihm auferlegt noch nahm jemand daran Anstoß. Solche „niedrigen“ Dienstleistungen wollten nur zu einem Gehorsam erziehen, dem alles Eigensüchtige fehle [95]. Im übrigen sorgten Konstitutionen und Novizenmeister dafür, daß solche Arbeit nicht der eigentliche Inhalt der ersten Monate wurde. Denn davon kann gar keine Rede sein, daß der Novizenmeister auf Luthers Gemütsverfassung und geistige Veranlagung keine Rücksicht genommen [96] und dem „Pennalismus“ der Brüder freien Lauf gelassen habe. So wenig Luther selbst in den späteren Jahren seines Lebens über Unbill geklagt hat, die ihm als Novizen widerfahren sei, so wenig klagt er über seinen „Lehrer“. Er versichert vielmehr ausdrücklich, sein Präzeptor im Kloster sei ein feiner alter Mann gewesen [97].

Digitized by Google

Er gedenkt seiner Gewissenhaftigkeit in Beichtsachen und seiner Bemühungen um das rechte Verständnis und Urteil [98]. Einst machte ihm sein „mönchischer Pädagog", „ein fürwahr trefflicher Mann und sonder Zweifel unter der verdammten Kutte ein wahrer Christ" [99], noch eine besondere Freude, als er ihm ein eigenhändig geschriebenes Exemplar der Bücher des „Athanasius" über die Trinität [100] zur Lektüre übergab. Den von „brennendem Glaubenseifer" [101] beseelten Novizen von den seiner Stellung entsprechenden „Studien" fernzuhalten und in knechtischen Diensten schmachten zu lassen, kam ihm nie in den Sinn. Der Zögling hat denn auch stets dankbar seiner gedacht. Und der Prior hatte in der Tat, wie die Konstitutionen es forderten, einen erprobten Magister bestellt, der sich für die Seele des Pfleglings verantwortlich wußte und in trüben Stunden sie seelsorgerlich aufrichtete [102]. Er gab und empfing Vertrauen. So waren seine Befehle nicht kleinlich und übelwollend, sein Rat nicht mürrisch und abweisend, seine Belehrung nicht pedantisch und herzlos. Sein Zuspruch blieb „geistlich". Individuelle Seelsorge im Rahmen der Regel zu üben muß seine Freude gewesen sein. Ueber das Grab hinaus hat ihm der Zögling und „Apostat" rückhaltlosen Dank gezollt.

Trotz wiederholter und energischer Versicherungen [103] hat es demnach keine breite Kluft zwischen den Forderungen der Konstitutionen und der Wirklichkeit gegeben. Auch die ersten Wochen und Monate des Novizen sind verstrichen, wie die Schöpfer der Konstitutionen es wünschten. Gemessen an der Legende wird man den Novizen Luther selten genug in den Straßen Erfurts mit dem Bettelsack über dem Nacken gesehen haben; geschweige denn in den Dörfern, die sonderbar genug nach dem angeblichen Einspruch der Universität sein Arbeitsfeld geworden sein sollen. Den Bettel des zu Besitz gelangten Klosters symbolisierten in der Regel die Laienbrüder. Kleriker und Priester standen vor anderen Aufgaben. Luther aber wurde als Kleriker aufgenommen. In der Rezeption hatte er die Tonsur erhalten. Er konnte ja lesen und singen, verfügte also über die unerläßlichen Voraussetzungen der Aufnahme als Kleriker. Der „speziellen Gnade", die Angehörigen vornehmer Familien eine Ausnahme in Aussicht stellte [104], bedurfte er überhaupt nicht. Doch noch mehr. Der Erfurter Konvent besaß ein Studium der Theologie. Der Prior war darum verpflichtet, alle irgendwie Geeigneten zum Studium anzuhalten [105]. Er und der Novizenmeister hätten mehr als pflichtvergessen sein müssen, wenn sie einem Magister der freien Künste das Studium verwehrt oder ruhig zugesehen hätten, wenn einem brennend darnach Verlangenden und unzweifelhaft dafür Geeigneten tückisch Steine in den Weg gelegt wurden. Ob der Novize sofort zum wissenschaftlichen Studium der Theologie zugelassen wurde, ist allerdings eine Frage für sich. Sie braucht noch nicht beantwortet zu werden. Hier genügt es zu wissen, daß die Legende aus mißverstandenen Aeußerungen des Reformators ausgesponnen wurde und von den wirklichen Verhältnissen im Erfurter Kloster keine Kenntnis verrät. Niedrige Dienstleistungen waren, soweit sie überhaupt Luther auferlegt wurden, nur ein Teil seiner mönchischen Askese. Seinen eigentlichen Dienst haben sie nicht gekennzeichnet.

Digitized by Google

4.

Zum Kloſter gehörten Kleriker und Laienbrüder [106]. Beide waren durch das ewige Gelübde zu mönchiſcher Lebensführung verpflichtet. Beiden war die Aufgabe geſtellt, vermittelſt der evangeliſchen Räte im Verbande der klöſterlichen Genoſſenſchaft der chriſtlichen Vollkommenheit nachzujagen. Aber beide trennte doch eine breite Kluft. Nie wird ſie von den Konſtitutionen überſehen. Geiſtig und geiſtlich ſind die Laienbrüder Mönche minderer Ordnung. Die Kunſt des Leſens und Schreibens wird nicht von ihnen gefordert. Nicht einmal geiſtige Begabung wird von ihnen verlangt [107]. Man will auch nicht ſie geiſtig heben. Schon die Rezeption entſcheidet, ob jemand den Klerikern oder den Laienbrüdern angehören ſoll [108]. Dieſe aber werden weder zu „Privatſtudien" noch zu einem pflichtmäßig erteilten Elementarunterricht zugelaſſen, geſchweige denn zu einem „Partikular"- und „Generalſtudium". Sogar im Pſalter oder einem anderen Buch zu leſen iſt ihnen unterſagt, es ſei denn, daß ſie den Pſalter „diſtinct" zu leſen verſtehen [109]. Sie bleiben die „Ungelehrten" [110] des Kloſters, auf deren Schultern die wirtſchaftlichen Aufgaben und niederen Dienſte des täglichen Betriebes ruhen. Sie ſind und bleiben die „Knechte", gleichſam die Leibeigenen des Kloſters.

So werden ihnen denn auch aktives und paſſives Wahlrecht ſowie Tonſur und Ordenstracht mitſamt den geiſtlichen Weihen vorenthalten [111]. Da ſie in der Regel des Leſens und Singens unkundig waren, konnten ſie ſich auch nicht am „göttlichen Amt", d. h. am liturgiſchen Stundengebet der Kleriker beteiligen. Ohnehin hätte es ihrer dienenden, ſofort an der Kleidung erkennbaren Stellung nicht entſprochen, ſcheinbar gleichberechtigt mit der Gemeinde der Brüder Kleriker im Chor Gott zu loben und zu preiſen. Doch auch der vollkommene Mangel an geiſtiger Vorbildung verbot es ihnen. Die Verpflichtung zur Beachtung der Horen galt zwar auch ihnen, aber ihr Stundengebet war aufs äußerſte gekürzt und beſtand in der Rezitation einiger Verſikeln und Gebete. Das ganze Offizium der Laienbrüder mußte natürlich ſtill abſolviert werden [112]. Laut geſprochene Gebete der Laienbrüder hätten den Chordienſt der Kleriker geſtört. Ihrer untergeordneten Stellung werden wir auch an ihren religiöſen Leiſtungen für andere gewahr. Die Leiſtungen ſelbſt konnten ihnen natürlich ebenſowenig verwehrt werden wie den Weltchriſten außerhalb des Kloſters. Zudem nahmen ſie als Mönche an allen geiſtlichen Segnungen und Gnaden ihres Ordens teil. Nun auch durch eigene Leiſtungen die geiſtlichen Güter und Schätze ihrer Kongregation zu mehren mußte ihnen ſelbſtverſtändlich ſein. Auch ſie hatten ein liturgiſches Amt, das nicht nur zum Lobe Gottes und der eigenen Seelen Seligkeit, ſondern auch zu Nutz und Frommen anderer verſehen wurde. Für die verſtorbenen Brüder, Schweſtern, Familiaren und Wohltäter des Ordens ſollten ſie 500 Vaterunſer mit anſchließendem Gebet um ewige Ruhe ſprechen. Das Gleiche galt von ihrer Verpflichtung gegen die Lebenden [113]. Einige liturgiſche Stücke, wie das Paternoſter, das Ave Maria, das Requiem, das Gloria, Benedicamus und einiges andere mußten ſie darum auswendig lernen. Aber das „liturgiſche" Amt der Laienbrüder hält den Vergleich mit dem der Kleriker nicht aus. Auch „geiſtlich", im Hinblick auf die zu eigenem und anderer Nutzen auferlegten frommen Werke ſtanden ſie auf einer tieferen Stufe. Selbſt in den Bettel-

Digitized by Google

Klöstern der Augustiner Eremiten gab es einen Standesunterschied wie draußen in der Welt. Die Konstitutionen zur Regel Augustins, die auf Kleriker und deren geistlichen Dienst bezogen war, verfagten den von der Welt „bekehrten Brüdern" niederer Herkunft und mangelhafter Bildung jede Form der Gleichberechtigung. Die Schranken, welche Kleriker und Laien trennten, wurden nicht geöffnet, geschweige denn niedergerissen. Beide arbeiteten für denselben Herrn, aber wie Maria und Martha.

Luther war nicht als Laienbruder rezipiert worden. Er wäre es denn Zeit seines Lebens geblieben[114]. Er wurde als Kleriker in die Klostergemeinde aufgenommen[115]. In allem ward er den Brüder Klerikern gleich[116]. Nur dem Konvent mußte er fern bleiben, es sei denn, daß er durch besonderen Befehl hinzugezogen wurde[117]. Zu den Versammlungen, in welchen die Klosterangelegenheiten beraten und beschlossen wurden, gehörte er also nicht[118]. Im übrigen aber entsprachen Einteilung und Aufgaben des Tages denjenigen eines nichtpriesterlichen Klerikers, soweit nicht die uns bereits bekannten Pflichten des Noviziats besondere Ansprüche stellten. Der Novizenmeister trug auch, wie wir hörten, die Verantwortung dafür, daß keine Pflicht des Klerikers versäumt wurde. War die Tageseinteilung dem Novizen noch nicht in Fleisch und Blut übergegangen, wollte Schlaftrunkenheit ihm die Teilnahme an den Vigilien wehren, so stand der Magister als Wecker da und hieß ihn, sich vom Lager erheben[119]. Ihn zu fehlerfreier Absolvierung des Chordienstes und aller „regelrechten" und stillen Gebete zu erziehen, war eine Hauptaufgabe des „Pädagogen"[120]. Priesterliche Obliegenheiten wurden dem Novizen freilich fern gehalten. Die Konstitutionen verboten ausdrücklich, einem Novizen die höheren Weihen zu erteilen[121]. Nur zur „Psalmodie"[122], d. h. dem Stundengebet oder Chordienst, wurde der als Kleriker aufgenommene, durch die Tonsur im Besitz der niederen Weihen erachtete Novize zugelassen[123].

Im Stundengebet erfüllte die Gemeinde der mönchischen Kleriker das Gebot des Apostels: „Seid voll des heiligen Geistes, redet mit einander in Psalmen, Hymnen und geistlichen Liedern" (Eph. 5, 18. 19). Sieben Mal in 24 Stunden versammelte sie sich gemäß Ps. 118, 164[124], wie es schon die Regel Benedikts gefordert hatte, zum Chorgebet, Gott zu lobsingen. Das Wort des Psalmisten beachtend: „Um Mitternacht erhob ich mich, um dich zu preisen"[125], erschien sie bereits in der Stille und im Dunkel der Nacht zur Matutin oder Mette, der am reichsten ausgestatteten Feier des Chorgebets. In drei „Nokturnen" oder Nachtgottesdiensten, deren Hauptinhalt je drei Psalmen und drei Lektionen ausmachten, und in den unmittelbar sich anschließenden Laudes, den „Lobgesängen" vor dem nahenden Tag, beugte sie sich nächtlich ihrem Gott. Nach dem Anbruch des Tages füllte sie den Chor zur Feier der Prim oder des Morgengebets. Terz, Sext, Non und Vesper unterbrachen die Beschäftigung des Tages. Die Komplet oder das Abendgebet beschloß das Tagwerk mitsamt den Horen und befahl die Beter der Fürbitte Marias und dem Frieden des Herrn. Die Augustiner Eremiten, die ein Observantenorden waren, legten großes Gewicht auf die gewissenhafte Beobachtung der Chorgebete. Dispense wurden nur in besonderen Fällen erteilt. Dem Generalvikar war die Verantwortung dafür auferlegt, daß die Stundengebete deutlich, bestimmt und mit ängstlicher Genauigkeit „gesprochen" würden[126]. Beherrschung der Psalm-

Digitized by Google

töne und unbedingter Gehorsam gegen den Kantor gehörten darum zu den Pflichten eines jeden Klerikers, auch des Novizen [127]. Wer beim Lesen und Singen im Chor anstieß, zog sich eine leichte Schuld zu und mußte sich sofort demütigen [128]. Die einzelnen Horen des Tages, aber auch der Tage und Wochen, der Feste und Heiligentage, hatten ihre eigenen Hymnen, Lektionen, Orationen und dergleichen mehr. Der Novize mußte darum — natürlich in Zwischenstunden — in der ersten Zeit seines Noviziats angestrengt lernen und gewissenhaft sich vorbereiten. Während des „heiligen Dienstes" im Chor war angespannte Aufmerksamkeit erforderlich, ganz abgesehen davon, daß leichter Schuld verfiel, wer nicht auf das göttliche Amt achtete und die Augen schweifen ließ [129]. „Psallieret weise" (Ps. 46, 8), hieß es schon in der Regel Benedikts [130]. Der Geist mußte mit der Stimme im Einklang sein. Zwar konnte der Novize, der als Kleriker aufgenommen war, in der Regel lesen und singen. Wir wissen, wie eingehend der „Gesangunterricht" der Trivialschule war. Wer sie durchgemacht hatte, kannte die Psalmtöne, die antiphonische und responsiale Psalmodie [131], die Hymnen, Versikeln, Graduale und ähnliches. Der Novizenmeister brauchte darum nicht Wochen oder gar Monate lang das Amt eines Kantors zu übernehmen und die Zöglinge dem Offizium im Chor fern zu halten. Nur die eigentümlichen Bräuche, Zeichen und Gesänge des Ordens galt es bekannt zu geben und das Verständnis des dem Laien fremd gebliebenen Breviers aufzuschließen. Das war freilich immer noch genug, zumal die Tagzeiten in der Klosterkirche der Erfurter Eremiten vollständig, peinlich genau und musikalisch korrekt gefeiert wurden [132]. Maßgebend war der „Brauch der römischen Kurie", d. h. das römische Kurialbrevier, das in der Kapelle des Papstes benutzt wurde und dank der Tätigkeit vornehmlich der Franziskaner auch in Deutschland Boden gewonnen hatte [133].

Mit dem Skapulier angetan, ohne das die Zelle auch nicht verlassen werden durfte, hatte sich der Novize auf das Strohlager seiner nicht heizbaren, unverschlossenen Zelle gelegt [134]. Vor dem Morgengrauen rief die Klosterglocke die Brüder zur Matutin. Auf das erste Geläut erhob sich jeder eilend von seinem Lager und schützte sich mit dem Zeichen des Kreuzes. Das Obergewand mit der schwarzen Kappe — nur bei der Non und Komplet wurde sie nicht getragen — wurde angelegt und nun in würdiger, „ehrbarer" Haltung die Kirche aufgesucht. Wer sich verspätete, zog sich eine leichte Schuld zu [135]. Vor dem Eintritt in die Kirche besprengte sich jeder mit geweihtem Wasser. Eingetreten verneigte er sich tief und ehrerbietig vor dem Hauptaltar und begab sich alsdann an seinen Platz. Anders durfte nie jemand die Kirche zum Chordienst betreten. Wer zu spät gekommen war, blieb jedoch nach der Verneigung unbeweglich stehen, bis der Prior ihm winkte, sich an seinen Platz zu begeben. Abermals sich verneigend gehorchte er dem Geheiß [136]. Nach dem letzten Geläut der Glocke und auf das Zeichen des Oberen hin wurde schweigend ein Vaterunser gebetet. Alsdann sprachen die Brüder stehend die Matutin von der seligen Jungfrau [137]. War sie beendigt, so wandten sie sich dem Altar zu, bekreuzigten sich und begannen die Matutin des Tages „nach dem Brauch der römischen Kurie". Wie jede Hore schloß auch die Matutin mit Kniebeugung, der Antiphonie Salve Regina — Sei gegrüßt du Himmelskönigin, Mutter der Barm-

Digitized by Google

herzigkeit [138] —, dem Versikel Ave Maria und dem Gebet „Verleihe barmherziger Gott", d. h. dem Gebet, es möge der barmherzige Gott der Gebrechlichkeit der Beter beistehen und sie durch die Fürbitte der Mutter Gottes von ihren Sünden wieder aufrichten [139].

Täglich nach der Matutin wurde das „Kapitel", ein eigener Gottesdienst abgehalten [140]. In Prozession, zu zweien aufgereiht, begaben sich die Brüder in den Kapitelsaal. Beim Eintritt verneigten sie sich vor dem Kreuze. Darauf ging jeder an seinen Platz. Als Letzter kam der Prior oder sein Stellvertreter. Kaum erschien er in der Tür, so erhoben sich alle ehrfürchtig. Der Lektor gab alsdann aus dem Kalender oder Martyrologium das Fest des nächsten Tages bekannt. Wiederum erhoben sich alle, um stehend den Psalm anzuhören, den der Hebdomadar, der jeweilig mit dem Wochendienst betraute Bruder sprach. Hatte er geendigt, so verlas der Lektor vom Lesepult her ein „Kapitel" aus der heiligen Schrift. Ihm schloß er die „commemoratio" an, das fürbittende Gebet für die verstorbenen Brüder, Schwestern, Diener und Wohltäter des Ordens. Der Prior bekräftigte es mit den Worten: „Mögen sie in Frieden ruhen." Ein kurzes Gebet leitete nun zum Schuldbekenntnis über. Dies Schuldkapitel war kein Konkurrent des Beichtstuhls. Die dem Sakrament der Ohrenbeichte vorbehaltenen Todsünden wurden grundsätzlich dem Prior gebeichtet. Denn ihm waren die Todsünden reserviert [141]. Der Novize war in erster Linie an seinen Lehrer gewiesen, falls er Priester war, sonst an den Prior [142]. Der Prior konnte jedoch einem Bruder, der schon einige Zeit Priester war, die „generelle" Erlaubnis erteilen, Todsünder zu absolvieren. Doch blieben dem Prior immer noch einige wenige schwere Verbrechen vorbehalten [143]. Nur auf Grund einer „speziellen" Erlaubnis konnte hier ein „Bruder Priester" zuständig werden. Todesgefahr beseitigte natürlich alle Reservatfälle. Mit dieser Beichte hatte das tägliche Schuldkapitel nichts zu tun. In ihm wurden nur die Verstöße gegen die Ordenssatzungen bekannt gegeben. Es geschah in der Form der Selbstbezichtigung oder der Denunziation. Um Unruhe und Streit fern zu halten und die Würde des Kapitels zu wahren, war — abgesehen vom eigenen Schuldbekenntnis und der Denunziation — jegliches Reden ohne Erlaubnis oder Aufforderung des Priors aufs strengste untersagt. Nicht minder das Wechselgespräch. Nur in erster oder dritter Person durfte gesprochen werden [144]. Es hieß darum entweder: „Ich nenne meine Schuld dem allmächtigen Gott und euch", oder: „Es möge sich erinnern der Bruder N." Doch auch dann war nicht der Bruder angeredet, der denunziert wurde, sondern der Prior, der nun die von den Satzungen bestimmte Strafe [145] den ihre Schuld Beichtenden oder Einräumenden auferlegte. Die Strafen für leichtere Vergehen waren neben Rezitation eines Psalms und Fasten die aus der Trivialschule uns bekannt gewordenen: die Rute und das Sitzen auf dem Boden. Freitags wurde das Schuldkapitel in solenner Weise abgehalten. Der Prior eröffnete den Akt mit den Worten: „Laßt uns von unserer Schuld handeln." Darauf warfen sich alle zu Boden. Der Prior fragte nun: „Was habt ihr mitzuteilen?", und jeder antwortete: „Meine Schuld." Jetzt hieß sie der Prior aufstehen. Sie erhoben sich und bekannten, die Alten zuerst, demütig und lauter ihre Schuld.

Digitized by Google

Strittes Schweigen war den Brüdern auferlegt, wenn sie sich im Chor aufhielten. Der Dienst wurde dort durch Zeichen geleitet. Auch im Kapitel stand man noch unter dem Gebot des Schweigens. Im Dormitorium, im Kreuzgang, in den Zellen und im Refektorium herrschte ebenfalls das Schweigegebot. Den Speisesaal betrat man erst zum Mittagessen. An allen liturgischen und sonstwie gearteten Veranstaltungen von der Matutin an — ungefähr 3 Uhr morgens — über „Kapitel", Prim und die von allen Brüdern zugleich gehörte Konventsmesse [146], d. h. „öffentliche" Messe [147], bis zur Terz einschließlich, also bis ungefähr 10 Uhr, hatte man mit nüchternem Magen sich beteiligt. „Morgens" nichts zu genießen gehörte zu den Kasteiungen des klösterlichen Lebens. Nur mittags und abends wurden Mahlzeiten eingenommen [148]. Vom Fest aller Heiligen bis zum Geburtsfest Christi, von der Quadragesima bis zum Auferstehungstag mit Ausnahme der Sonntage, alle Freitage im Jahr und an den von der Kirche festgesetzten Tagen einschließlich der Digil des heiligen Augustin sollte gefastet werden. An diesen Tagen mußten darum die Brüder sich an einer Mahlzeit genügen lassen. Außerhalb des Refektoriums zu speisen war nur unter besonderen Umständen gestattet. Stets aber galt es, des Wortes eingedenk zu sein: „Zähmt Euer Fleisch mit Enthaltsamkeit in Speise und Trank, soweit eure Gesundheit es zuläßt" [149]. Schlug die Glocke, die zum gemeinsamen Mahl rief, so sollten sich die Brüder stillschweigend die Hände waschen. Sie betraten den Warteraum [150] vor dem Eßsaal, setzten sich und hörten ehrerbietig, was der Prior anordnete. Auf das Zeichen zum Eintritt ins Refektorium erhoben sie sich; der Prior oder sein Stellvertreter führte sie zu Tisch [151]. Wer zu spät erschien, d. h. erst nach der Benediktion das Refektorium betrat, verneigte sich vor dem Prior und wartete in aufrechter Haltung, bis ihm das Zeichen gegeben wurde, seinen Platz aufzusuchen. Die Tischsitzung begann mit einer Lektion. Die Anstandsregeln, die der Novizenmeister seine Zöglinge lehrte, wollten natürlich auch bei Tische gewissenhaft beachtet sein. Mönchisch zu trinken war darum auch hier vorgeschrieben. Laute Unterhaltung war verpönt. Der Prior sollte wie im Chor so auch im Refektorium das Nötige im Flüsterton angeben. Auch jene Brüder, die noch nicht die Zeichensprache beherrschten, durften flüsternd und kurz das Notwendige fordern [152]. Im allgemeinen aber galt das Gebot „strikten" Schweigens, dem, wie Mathesius beobachtete, noch viel später der durch die Erziehung des Klosters mit Erfolg hindurchgegangene Reformator bei Tisch huldigen konnte. So wurde der Junge, dem unruhigen Uebel, auch bei Tisch nach Kräften gewehrt. Zum Nachtessen versammelte man sich in der gleichen Weise, um dann mit dem Kompletorium den Tag zu beschließen. Vom zweiten Zeichen bis zum ersten des folgenden Tages waren dann, wie wir schon hörten, die Mönche zu unbedingtem Schweigen verpflichtet. Nichts durfte die tiefe Stille des Klosters stören, jener Stätte, von der der Herr, wie die Mönche in der Komplet beteten, alle Anschläge des Feindes fernhalten möchte und in der seine heiligen Engel Wohnung nehmen sollten, daß sie in Frieden die Insassen bewachten.

An den Fasttagen nahm das Abendessen, die „Kollation", den Anfang der Komplet vorweg. Um die vierte Stunde nach der für das Mittagessen üblichen

Digitized by Google

Zeit gab der Sakristan das Zeichen zum Kompletorium. Gleich darauf läutete der Hebdomadar zur Kollation. Die Brüder versammelten sich im Warteraum. Auf das Zeichen des Priors hin begaben sie sich in das Refektorium, standen still in der vorgeschriebenen Ordnung und setzten sich erst, wenn der Prior seinen Platz eingenommen hatte. Darauf hörte man vom Pult her die Stimme des Lektors: „Befiehl, Herr, zu segnen." Genau so eröffnete der Lektor auch die Komplet. Mit ihren Worten antwortete denn auch der Prior: „Eine ruhige Nacht und ein vollkommenes Ende verleihe uns der allmächtige Gott." Der Konvent bekräftigte wie sonst im Chor diesen Gebetswunsch mit dem Amen. Nun begann wie in der Komplet des Chors die Lektion. In deren Ton setzte der Lektor die angefangene Lektion fort, bis allen das Getränk gereicht war. Dann gab der Prior ein Zeichen, der Lektor richtete sich auf und sprach: „Segnet!" Der Prior fügte hinzu: „Der Spender alles Guten segne den Trank seiner Knechte." Alle antworteten: „Amen"! Darnach tranken die Brüder, wie der mönchische Anstand es verlangte. Sobald der Prior sah, daß der Kollation „genug getan" sei, winkte er dem Lektor, der nun die Lektion mit der Mahnung der Komplet schloß: „Brüder, seid nüchtern und wachet, denn der Teufel, euer Widersacher, geht umher wie ein brüllender Löwe und suchet, wen er verschlinge. Ihm widerstehet tapfer im Glauben!" Jetzt nahm wieder der Prior das Wort zu der kurzen Bitte: „Herr, erbarme dich unser!" Die Brüder antworteten wie in der Komplet: „Gott sei Dank!" Darauf erhoben sich Prior und Brüder. Der Prior sprach den Versikel der Komplet: „Unsere Hilfe steht im Namen des Herrn", dem das Responsorium des Konvents folgte: „der Himmel und Erde gemacht hat". Genau so wie das römische Brevier die Komplet bis zum Paternoster vorzeichnete, war im Erfurter Augustiner Eremitenkloster die Kollation der Fastentage eingerahmt.

Nach dem Responsorium verließ man in Prozession, mit einer Verneigung vor dem Kreuz, das Refektorium und begab sich, schweigend und der Ordnung gemäß, die Jüngeren voran, der Prior als Letzter, in die Kirche. Nun wurde das letzte Zeichen zum Kompletorium gegeben. Die Brüder stellten sich an ihrem Platz auf. Ein Wink des Priors ließ das Geläut der Abendglocke verstummen. Alsbald sprachen die Brüder mit gebeugten Knien oder sich verneigend, wie gerade die Zeit es verlangte, still das Vaterunser der Komplet. Ihm folgte, gesprochen von dem Leiter, die „Beichte", d. h. das Confiteor, das Bekenntnis der großen, übergroßen Schuld[153]. War das Confiteor mit der Absolution beendigt, so wurde das Kompletorium mit seinen Psalmen, Hymnen, Antiphonien und was noch dazu gehört, gesungen. Mit dem Segen schloß die Feier. Schweigend suchten die Brüder ihre Zellen auf. Früher als sonst senkten sich an den Fasttagen Stille und Schweigen auf die dem Schutz des Herrn, aller Heiligen und himmlischen Heerscharen befohlene Klostergemeinde. Des Joches ihres Meisters gedenkend und des zum Zeichen im Skapulier sich schlafen legend, ruhte sie auf ihrem harten Lager, bis zwischen Mitternacht und Morgengrauen die Glocke zur Mette rief.

Digitized by Google

5.

Ein volles Jahr stand Luther unter der Zucht des Novizenmeisters und in dem eben geschilderten Dienste eines Klerikers. Im September 1506 wird die Entscheidung über seine dauernde Zugehörigkeit zur Kongregation gefallen sein. Eine strenge, vom Prior vorgenommene Prüfung über Charakter und Wandel des Novizen ging voraus. Vornehmlich wurden diejenigen befragt, mit denen er verkehrt hatte. Ohne das System der Inquisition und Denunziation war das gemeinsame Leben in den Augustiner Eremitenklöstern und die Pflege des geistlichen Lebens jedes einzelnen Mönchs undenkbar. Selbst die schwer Erkrankten mußten dem Prior angeben, ob ihnen die Schuld eines Bruders bekannt sei. Zu den Amtspflichten des Priors, der die Kranken oft besuchen mußte, gehörte die Inquisition, die Befragung der Kranken nach Vergehen der Brüder[154]. Dies System wurde selbstverständlich nicht außer Kraft gesetzt, wenn die Zulassung zur Profeß erwogen wurde. Die Prüfung mußte eine solche Heiligkeit und Ehrbarkeit ergeben, daß ein Rückfall in weltliches Leben nicht brauchte befürchtet zu werden[155].

Die Feier der endgültigen Aufnahme in den Orden begann im Kapitelsaal oder sofort in der Kirche. Der Novizenmeister führte Luther in den Kleidern eines Novizen hinein und vor den an den Stufen des Altars sitzenden Prior. Luther warf sich auf die Knie und wurde nun mit folgenden Worten vom Prior angeredet: „Geliebter Bruder, die Zeit deines Probejahres ist verstrichen. Du hast die Rauheit unseres Ordens erfahren. Denn du bist in allem unter uns wie einer der Unsrigen gewesen, abgesehen von unseren beschließenden Versammlungen. Jetzt mußt du eins von beiden wählen: entweder uns verlassen oder dieser Welt entsagen und dich ganz zuerst Gott, sodann unserem Orden weihen und opfern. Doch ich füge hinzu: wenn du so deinen Nacken unter das Joch des Herrn gebeugt hast, darfst du es aus keiner Ursache wieder abschütteln, eingedenk der ernsten Tatsache, daß du es freiwillig auf dich genommen hast, als es dir freistand zu verzichten." Luthers Antwort lautete, er wolle sich Gott und dem Orden opfern.

Nach genau vorgeschriebenem Zeremoniell erfolgte jetzt die Weihe des Profeßkleides. Es wurde zu den Füßen des Priors niedergelegt, der es sofort segnete. Ohne Gesang wurde der Versikel: „Unsere Hilfe steht im Namen des Herrn" mit der Responsion: „der Himmel und Erde gemacht hat" angestimmt. Es folgte der Versikel: „Herr erhöre" mit der Responsion: „und das Geschrei". Nach den Worten: „Der Herr sei mit euch" und der Antwort wurde das Weihegebet gesprochen: „Herr Jesu Christ, der du die Hülle unserer Sterblichkeit anzulegen für würdig erachtet hast, wir bitten dich bei dem unermeßlichen Reichtum deiner Güte inständigst, du mögest diese Tracht, die die heiligen Väter als Zeichen der Unschuld und weltentsagenden Demut zu tragen beschlossen haben, deines Segens für würdig befinden, auf daß dieser dein Knecht Martin Luther, der sie benutzen wird, dich anzuziehen verdiene. Gott, der du die ewigen Güter treu verheißest und gewißlich bringst, der du das Kleid des Heils und das Gewand der Anmut deinen Gläubigen verheißen hast, wir bitten demütig deine Gnade, dies Gewand, das die Demut des Herzens und die Verachtung der Welt bedeutet, durch das dein

Digitized by Google

Knecht in seinem Vorsatz augenfällig bestärkt werden soll, gnädig zu segnen, auf daß er das Kleid der seligen Entsagung, das er unter deinem Beistand angenommen hat, unter deinem Schutz bewahre. Den du mit der Tracht des Ordens hast bekleiden wollen, den bekleide auch mit der seligen Unsterblichkeit, der du lebst und regierst mit Gott dem Vater in der Einigkeit des heiligen Geistes, Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit, Amen." Nach diesem Weihegebet wurden Luther und das Ordensgewand mit Weihrauch beräuchert und mit Weihwasser besprengt, zum Schutz wider die allenthalben lauernden Dämonen.

Mit dem nun stattfindenden Kleiderwechsel wurde zur Profeß übergeleitet. Das ungeweihte Novizenkleid zog der Prior Luther mit den Worten aus: „Es ziehe dir aus der Herr den alten Menschen mit allen seinen Werken. Amen!" Dann legte er ihm die Tracht des Professen an und sprach dazu die Worte: „Es ziehe dir an der Herr den neuen Menschen, der nach Gott geschaffen ist in Gerechtigkeit und Heiligkeit der Wahrheit. Amen!" Unterdessen sangen die Brüder den Hymnus: Großer Vater Augustinus. Wiederum beugte dann Luther die Knie vor dem Prior, der im Tonus der Horen den Versikel anstimmte: „Bitte für uns, seliger Vater Augustinus!" War die Responsion verklungen, so rief der Prior zu neuem Gebet auf. „Sei, Herr, nahe unserem inbrünstigen Gebet und lasse diesen deinen Knecht, dem wir in deinem heiligen Namen das Mönchsgewand gegeben haben, gesegnet werden, daß er dank deiner Freigebigkeit verdiene, fromm in deiner Kirche zu stehen und das ewige Leben zu empfangen. Durch Christum unsern Herrn. Amen!" Darauf stieg der Prior herab und begann kniend vor dem Altar die Antiphonie: „Komm, heiliger Geist." Der Versikel: „Gieß aus den Geist" mit der Responsion: „und erneuere" beschloß sie. Nach den Worten: „Der Herr sei mit uns" und dem Gebet: „Gott, der du die Herzen der Gläubigen" setzte sich der Prior Luther gegenüber. Dem Novizen wurde nun die Regel in die Hand gegeben. Er selbst legte sie alsdann, mit gebeugten Knien näher kommend, auf die Knie des Priors und sprach, während die Hände auf der Regel ruhten, feierlich im Ton der Lektionen das ewig bindende Gelübde: „Ich, Bruder Martin, tue Profeß und verspreche Gehorsam dem allmächtigen Gott und der seligen Maria, immer Jungfrau, und Dir, Bruder Winand, Prior des Orts, im Namen und anstatt des Generalpriors des Ordens der Brüder Eremiten des heiligen Bischofs Augustinus und seiner rechtmäßigen Nachfolger, zu leben ohne Eigentum und in Keuschheit nach der Regel desselben seligen Augustinus bis an den Tod."

Der Profeß folgte die feierliche Prozession zum hohen Chor, in welchem der Schlußakt vollzogen wurde. Luther wurde eine angezündete Kerze überreicht. Der Prior sprach „absolut", ohne Einleitungsformel, das kurze Gebet: „Geliebte Brüder, was unser Bruder mit dem Munde gelobt hat, möge er in Werken treu und glücklich bewähren, durch unsern Herrn Jesum Christum, der mit dem Vater und dem heiligen Geiste lebt und regiert, Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit." Nach einem responsialen Amen begann der Kantor die Antiphonie: „Komm, heiliger Geist!" Die Brüder gingen unterdessen in Prozession, zu zweien aufgereiht, in den Chor, hinter allen, neben dem Prior, der junge Professe. Vor dem Altar hielt er still und ließ sich auf die Knie nieder, während die Brüder ihre Plätze im Chor einnahmen. Nach

Digitized by Google

Beendigung der Antiphonie sprach er dreimal den Vers: „Nimm mich auf, Herr, nach deinem Wort, daß ich leben möge!", worauf der Chor der Brüder antwortete: „Und täusche mich nicht in meiner Erwartung!" Dann fügte er hinzu: „Ehre sei dem Vater und dem Sohne und dem heiligen Geiste", dem vom Chor her erwidert wurde: „Wie es war im Anfang, jetzt und immerdar. Amen!" Darauf sang der am Altar stehende Prior mit leiser Stimme das Kyrie Eleison und das Vaterunser bis zur sechsten Bitte. Es folgte das kurze Gebet: „Mache selig deinen Knecht. Sei ihm, Herr, ein starker Turm. Würdige mich, dich zu loben, geheiligte Jungfrau. Bitte für uns, Vater Augustinus!" Mit den Worten: „Herr, erhöre" und „der Herr sei mit euch" wurde zu dem großen Schlußgebet übergeleitet: „Allmächtiger, ewiger Gott! In glühender Liebe zu dir ist dieser dein Knecht Martin entbrannt. Er gelobt dir Standhaftigkeit in dieser Versammlung und beugt seinen Nacken unter dein Joch. Verleihe gnädig, daß er am jüngsten Tage deines Gerichts zu deiner Rechten gestellt sich dessen erfreuen möge, daß er erfüllte, was er gelobte. Allmächtiger, ewiger Gott, der du unter dem seligen Augustinus, dem großen Vater, in deiner heiligen Kirche ein großes Heer von Söhnen gegen die unsichtbaren Feinde vereinigt hast, entzünde unsern Bruder, der soeben den Nacken deinem Joch im Kriegsdienst eines so großen Vaters beugt, mit der Liebe des heiligen Geistes, daß er in Gehorsam, Armut und Keuschheit, die er soeben gelobt hat, für dich, den König aller Könige Ritterdienste tuend die Laufbahn dieses Lebens durcheile und durch deine Gabe den Kranz der ewigen Belohnung empfange, nach völligem Sieg und Triumph über die Welt mit ihrem Pomp. Bekenne dich, Herr Jesu Christ, zu deinem Knecht unter deinen Schafen, wie er selbst sich zu dir bekennen möge und, sich selbst verleugnend, keinem anderen Hirten folge, auch nicht auf die Stimme Fremder höre, sondern auf deine Stimme, der du sprichst: Wer mir dient, soll mir folgen. Heiliger Geist, der du als Herrn und Gott dich offenbart hast, wir flehen um die unermeßliche Gnade deiner Frömmigkeit, daß du, wie du wehst, wo du willst, auch diesen deinen Knecht mit leidenschaftlicher Frömmigkeit erfüllst, mit deiner Weisheit erbaust, durch deine Vorsehung lenkst, in deiner gewohnten Gnade erhältst und vermittelst deiner Salbung unterweisest. Laß ihn durch die Fürbitte unseres heiligsten Vaters Augustin, den du vornehmlich zum Gesetzgeber dieses heiligen Ordens gemacht hast, in solchem Eifer glühen, daß er in Trübsal und Angst unter deinem nie versagenden Trost wieder aufatme, daß er, gerecht und fromm durch wahrhafte Demut und Gehorsam, in brüderlicher Liebe gegründet, in glücklicher Ausdauer erfülle, was er im Vertrauen auf deine Gabe gelobt hat. Stehe, barmherziger Gott, unserer Schwachheit bei, daß wir das Gedächtnis der heiligen Gottesmutter und Jungfrau Maria pflegen. Laß uns dank ihrer Fürbitte uns von unseren Verfehlungen erheben. Gott, der du unseren allerseligsten Vater Augustin aus der Finsternis der Heiden berufen und ihn nach Verleugnung der Welt ganz in deinen Dienst gestellt hast, gib diesem deinem Knecht, der unter seiner Leitung und Aufsicht zu deiner Leitung eilt, standhaftes Ausharren und vollkommenen Sieg bis ans Ende. Durch Christum unsern Herrn, Amen!" Der Prior wandte sich nun Luther zu, richtete ihn auf und gab ihm den Friedenskuß. Die Brüder folgten dem Beispiel. Alsdann wurde er auf des Priors Geheiß an den ihm zu-

Digitized by Google

gewiesenen Platz geführt. Noch einmal ermahnte ihn der Prior, mit Eifer Gott zu bezahlen, was er gelobt habe, keusch in Gedanken und Werken zu leben, nichts eigenes zu besitzen und zu begehren, dem Vorgesetzten ohne Widerspruch und Murren zu gehorchen, die Bräuche, die er als Novize während des Probejahres gelernt habe, auch als Professe unverbrüchlich zu beachten. Denn was er im Probejahr Gott aus freien Stücken dargeboten habe, sei er jetzt durch das Gelübde zu leisten verpflichtet.

Ehe die Brüder, wie die Konstitutionen es verlangten, „in Frieden auseinander gingen", wünschten sie — Prior, Konvent und Beichtvater — Luther Glück, daß er „nun wäre als ein unschuldig Kind, das jetzt rein aus der Taufe käme [158]. Zwar soll Erfurt in Lehre und Praxis nichts von dieser „Mönchstaufe" gewußt haben [157]. Das ist jedoch eine grundlose Behauptung. Paltz, der gefeierte theologische Lehrer des Augustiner Eremitenklosters, der zur Zeit der Profeß Luthers noch in Erfurt weilte, hat unbedenklich und ausdrücklich den Eintritt in den Mönchsstand eine zweite Taufe genannt. Wer die feierlichen Gelübde abgelegt hat, ist dem von der Taufe herkommenden gleichzuachten. Derselbe Paltz untersucht die Frage, ob jemand die letzte Oelung empfangen dürfe, der unmittelbar nach der Profeß krank geworden sei. Die Bejahung ist ihm nicht zweifelhaft. Denn der die Profeß ablegte, ist von Schuld und Strafe losgesprochen [158]. Der Vergleich der Profeß mit der Taufe war also Erfurter Lehrern keineswegs fremd [159]. Wir haben nicht den geringsten Anlaß, Luthers Angaben zu mißtrauen. Nicht erst im Barfüßerkloster zu Arnstadt hat er, wie neuerdings erzählt wurde, vom Brauch und Sinn solcher Gratulation zur Profeß erfahren [160].

Nie auch hat er derartiges auch nur angedeutet. Er erzählt nur folgendes: „Ich war einmal zu Arnstädt im Barfüßer Kloster, da saß über Tische D. Henricus Kühne, ein Barfüßer, den sie für einen besonderen Mann hielten, und preiset uns daher, wie ein köstlich Ding der Ordensstand wäre für anderen Ständen, darumb, daß dieser Taufe halben ein solch Vorteil drinnen wäre, wenns einen schon gereuen hätte, daß er ein Mönch wäre worden, und damit alle seine vorige gute Werk und Leben verloren, so hätte er noch das zuvor, wo er umbkehrte und von neuen an einen Fürsatz nähme, er wollte, ‚wo er nicht ein Mönch wäre, noch ein Mönch werden', so wäre dieser neuer Fürsatz eben so gut als der erste Eingang gewest, und wäre von neuen abermals so rein, als käme er aus der Taufe, und möchte solchen Fürsatz, so oft er wollte, verneuen, so hätte er immer wieder eine neue Taufe und Unschuld bekommen usw. Wir jungen Mönche sahen und sperrten Maul und Nasen auf, schmatzten auch für Andacht gegen solcher tröstlichen Rede von unserer heiligen Mönicherei" [161]. Das Erstaunen der jungen Mönche ist verständlich. Denn Kühne hat, wie Luther im einleitenden Satz bemerkt, die Mönchstaufe „noch viel höher ausgebreitet". Der Klosterbruder soll ja die Wirkungen der Profeß durch den bloßen Vorsatz, Mönch zu werden, jederzeit wiederholen können. Das war in der Tat eine ungeheuerliche Steigerung ihrer Wirkung. Die jungen Mönche im Refektorium des Arnstädter Barfüßerklosters mochten wohl vor Andacht schmatzen, als sie davon hörten. Diese „tröstliche Rede" war aber nicht die Entgleisung eines Enthusiasten, der allein stand. Auch später vernahm Luther

Digitized by Google

„mit eigenen Ohren", wie er schon 1522 in der Schrift über die Mönchsgelübde versichert, „einige sehr angesehene" Mönchslehrer jenen Vorsatz preisen[162]. Mit der Profeß als einer Mönchstaufe brauchte ihn aber Kühne überhaupt nicht bekannt zu machen. Die Erfurter Augustiner Eremiten wußten von ihr genau so gut wie die Arnstädter Barfüßer.

Ueberall in den Klöstern sprach man von ihr. Die Worte, mit denen man Luther gratulierte, waren fast stereotyp. Ein Zeitgenosse Luthers, der Franziskaner Markus von Weida, ließ sich dahin vernehmen: „In dem, daß wir sprechen: Dein Wille geschehe, übergeben wir unsern eigenen und freien Willen und verzichten darauf. Und wer das tut, der kann Gott nichts Angenehmeres tun. Und aus diesem Grund beschließt der heilige Lehrer Thomas, daß alle die Menschen, die aus rechter Andacht an sich nehmen ein geistlich klösterlich Leben, wenn sie Gehorsam tun, so verdienen sie vollkommene Vergebung aller ihrer Sünden und werden entbunden von Pein und Schuld, und gleich bei Gott und der Kirche geachtet, als ob sie jetzund von dem Sakrament der heiligen Taufe gingen. Ursach, sagt St. Thomas, ist die: Einer oder eine, die in ein ordentlich klösterlich und geistlich Leben treten wollen, die sollen und müssen übergeben ihren eigenen freien Willen und darauf verzichten; denn sie geben sich und verpflichten sich, daß sie hinfürder nicht nach ihrem Gefallen, sondern nach dem Willen Gottes und ihrer Prälaten leben wollen; und dieweil das geschieht, daß sie ihren freien Willen Gott zu Ehren also gar übergeben, so tut ihnen Gott auch die Gnade, daß er sie reinigt von allen Sünden, und sie sind bei ihm geachtet, als ein unschuldig Kind, das jetzund aus der Taufe gehoben wird. Und demnach ist es unzweifelhaft, so der Mensch diese Worte: Dein Wille geschehe, mit rechter Andacht spricht und also Gott seinen Willen eignet und übergibt, mag er verdienen vollkommene Vergebung aller seiner Sünden"[163]. Die frühmittelalterliche und frühscholastische Ueberzeugung, daß die vollständige innere Zerknirschung und Hingabe des Menschen die Versöhnung mit Gott herbeiführt, ein Gedanke, der noch Thomas von Aquin große, von ihm nicht wirklich überwundene Schwierigkeiten bereitet hat[164], taucht trotz aller Vorbehalte des Tauf- und Beichtsakraments in der enthusiastischen Würdigung der Profeß unverhüllt wieder auf. Das mag einer modernen Forschung, die nur den Maßstab der offiziell gewordenen kirchlichen Lehre kennt und alles Vergangene im Lichte der jüngsten katholischen Wahrheit vor sich liegen sieht, unbequem genug sein. Mönche des 15. Jhd.s haben solche Schmerzen nicht gekannt. Die Praxis der Frömmigkeit, die zur „Mönchstaufe" den Glückwunsch sprach, kümmerte sich nicht um die feineren theologischen Unterscheidungen, die dem im priesterlichen Handeln wirksam vollzogenen „Sakrament" sein Recht wahren wollten. Ihre Sprache war „einfältiger" und gröber. Der mönchische Enthusiasmus „breitete höher aus", was er zu besitzen glaubte. Auch hatte ja die vollkommene Hingabe und Selbstverleugnung, die ohne wahre Reue[165] nicht gedacht werden konnte, unbestritten sühnenden Wert[166]. Wenn zudem das nur kurze Augenblicke währende körperliche Martyrium Vergebung aller Sünden zu erwirken imstande war, so konnte das ununterbrochene, ein ganzes Leben dauernde geistliche Martyrium des Klosterbruders nicht unwirksamer sein[167]. Mönchsschriften wie das Rosarium, das Gewissens-

Digitized by Google

bad [168] und andere haben gern die reichen geistlichen Segnungen der Profeß betont, auf sie, in der die Selbstverleugnung und die Hingabe von Körper, Seele und Wert in den Dienst des himmlischen Herrn ihren sinnenfälligen und kultischen Ausdruck fand, unbekümmert um eine etwa vorangegangene Beichte [169] den Blick gelenkt und ihre religiöse Bedeutung in jener älteren theologischen Sprache beschrieben, die noch nicht den hochmittelalterlichen Sakramentsbegriff kannte [170]. So zu sprechen war gewiß nicht unbedenklich. Platz hat es empfunden, wenn er in einer Predigt als die erste Frucht des Eintritts in den Mönchsstand zwar die vollkommene Vergebung von Sünde und Schuld nannte, aber nun doch als Theologe sich auf die offizielle Sakramentstheorie besann und einschränkend hinzufügte: wenigstens wenn Reue und Beichte hinzukommt [171]. Doch wer nahm an der Sprache der älteren Theologen Anstoß, wenn er die mit dem Eintritt in den Orden verknüpften geistlichen Gnaden rühmen wollte? Und wer mochte gerade jene Formel ändern, die besser als die offizielle Theorie die geistlichen Reichtümer klösterlichen Lebens zu preisen gestattete? Zumal kein Lehrer, auch Thomas nicht, ihre Voraussetzung, die die Sünde und Schuld tilgende Kraft der völligen Verleugnung des eigenen Willens bezweifelte. Tatsache ist jedenfalls, daß die einer älteren Entwicklungsstufe angehörende Formel allen Bedenken zum Trotz sich hielt und durch ihren Wortlaut unvermeidlich enthusiastische Anschauungen auslöste [172]. Niemandem dürfte es darum auffallen, daß Luther nach der Profeß den Glückwunsch vernahm, er sei „nun als ein unschuldig Kind, das jetzt rein aus der Taufe käme". Vor ihm lag die Seligkeit dessen, der da wohnen durfte im Hause des Herrn Tag und Nacht [173] und im „Stande der Vollkommenheit" von Gerechtigkeit zu Gerechtigkeit schreiten durfte [174].

§ 2.

Vom Kleriker zum Priester.

1. Angeblich entscheidende Begegnung Luthers mit dem Generalvikar Staupitz. 2. Die Betrauung mit dem priesterlichen Amt. 3. Theoretische Beschäftigung mit der katholischen Opferidee und dem papalistischen Kirchenbegriff. 4. Die Primiz.

1.

Kaum war Bruder Martin als vollberechtigtes Glied in die Gemeinde der Kleriker aufgenommen, als ihm eröffnet wurde, er sei zum Priester ausersehen. Freier Wahl verdankte er nicht seine Priesterweihe. Eigenen Entscheidungen zu folgen war dem Novizen unmöglich. Dessen Pflicht war es vielmehr gewesen, alles eigene Begehren zu unterdrücken. Auch der Wunsch, Priester zu werden, wäre selbstsüchtig und pflichtwidrig gewesen. Doch der Bruder Martin drängte sich nicht zu Aemtern. Noch in späteren Jahren übernahm er sie nur auf Befehl des Vorgesetzten in mönchischem Gehorsam. Der Novize war nicht „ehrgeiziger" als der bewährte Mönch. Auch hätte ihm jede Voraussetzung zur Befriedigung eines etwa vorhandenen Ehrgeizes gefehlt. Denn er konnte nicht wissen, ob er wirklich zur Profeß zugelassen werde. Er konnte darum nur das eine Ziel kennen, Kleriker zu bleiben, dauernd als Kleriker Gott zu dienen und die eigene Seligkeit

Digitized by Google

zu beschaffen. Zudem wußte er, daß einem Novizen die höheren Weihen nicht erteilt werden konnten[1]. Priester wurde nur, wer die feierlichen Gelübde abgelegt hatte; aber auch dieser nicht aus freier Wahl, sondern auf Geheiß. Erst nach der Profeß erreichte darum Luther das Gebot, sich auf die höheren Weihen vorzubereiten.

Diese Wendung soll er dem Generalvikar der Kongregation zu danken haben. Ueberlieferung und weit verbreitete Darstellungen der Gegenwart haben ihr zugleich eine dramatische Bewegung gegeben, die schließlich über den Katholizismus hinausführte. Aeußerlich und innerlich schürzen sich die Knoten des Dramas. In der Begegnung mit Staupitz schlägt die Schicksalsstunde des jungen Klosterbruders. Was über den Verkehr Luthers mit Staupitz im Kloster überliefert ist, wurde in diese Zeit verlegt. Ob die Schilderung nicht allzu summarisch sei und spätere Aussagen Luthers allzu wahllos verwende, wurde nicht erwogen. Die Hilfsmittel zur Sichtung der Ueberlieferung ließ man ungenutzt liegen. Was aus chronologischen Gründen möglich oder annehmbar sei, wurde nicht gefragt. Was der verfassungsrechtliche Rahmen, in dem nun einmal auch Luthers Leben stand, wahrscheinlich mache oder nicht, wurde keiner Beachtung gewürdigt oder nur leicht gestreift. Lieber folgte man einem verwilderten Text der Tischreden oder den Angaben jener älteren Biographen, die wenig genug wußten, aber unbefangen fabulierten, wenn das geschichtliche Wissen versagte. So sprach man denn mit einer Selbstverständlichkeit, die jeden kritischen Zweifel mit dem Tadel der Vermessenheit belegt hätte, von dem blassen und abgehärmten jungen Mönch, dessen Körper die Marter der Kasteiungen und die Last der seelischen Not kaum zu ertragen vermochte. Man erzählte vom Wachen, Frieren, Fasten und übereifrigen Studium, vom peinlichen und ängstlichen Forschen in der Schrift, soweit sie überhaupt geöffnet werden durfte, von martervollen Enttäuschungen und neuen Hoffnungen, die doch unerfüllt blieben, von den Qualen der Verzweiflung, die den seelischen und körperlichen Zusammenbruch herbeigeführt hätten, wenn nicht in Staupitz der Retter erstanden wäre, dem im Dunkel Verzagenden das Licht des Evangeliums angezündet und ihn auf den Weg geleitet hätte, der zu Paulus hinführte und von aller Not befreite. In ungefähr zwei Jahren sieht man Luther aus der Hölle der Verzweiflung in den Himmel der Seligkeit gelangen. Spätestens 1507 steht er in den Anfängen der neuen Erkenntnis, die die katholische Welt aus den Angeln zu heben berufen war.

Dramatisch ist schon die Vorbereitung der Handlung. Wir entsinnen uns der Plakereien, die der eben erst ins Kloster getretene junge Magister angeblich hinnehmen mußte. Wir erinnern uns, daß die Mönche ihn von Bibel und Studium weggeholt und an seiner Not sich hämisch gefreut haben sollen. Wir hörten auch, er habe wochenlang an Schlaflosigkeit leiden müssen, wenn er die aufgesparten Horen hintereinander gebetet hatte. Dramatisch wird nun auch die alsbald folgende Berührung mit Staupitz. Kaum betritt er den Schauplatz, der Luthers Drangsal sah, so wird auch der Not ein Ende bereitet. Zunächst der äußeren Not. Martin wird dem Uebelwollen der Brüder entzogen, indem er kraft Befehl des Generalvikars für das Studium und Priesteramt bestimmt wird[2]. Dies auffallende

Digitized by Google

Interesse des Generalvikars an dem unbekannten „Laienbruder" — den trotzdem die Brüder vom Studium fortgezogen hatten! — war nicht durch den Magistertitel geweckt worden. „Eine Generalbeichte mochte ihm den Seelenzustand Luthers aufgedeckt haben." Sie also war Anlaß und Beginn der Lösung des dramatischen Knotens. „Wie ein Vater seinem irrenden Kind ging er ihm nach und wußte sein Vertrauen zu gewinnen, bemühte er sich, dem wunderbarlichen Gedankengang des grübelnden Mönchs zu folgen" [3]. Manchmal verstand er ihn nicht. Aber seine praktische Natur fand doch den richtigen Weg. Er lehrte Luther Christum als den Mittelpunkt der Schrift begreifen, die Schrecken der Prädestination durch die Betrachtung der Wunden Jesu überwinden, das bis dahin ihm bitter gewesene Wort Buße als eine Friedensbotschaft verstehen, da die wahre Reue und Buße mit der Liebe zur Gerechtigkeit und zu Gott beginne, in den Anfechtungen den Gnadenwillen Gottes erkennen und allen Skrupeln, eingebildeter Schuld und „Puppensünden" den Abschied geben [4]. Sein geistlicher Zuspruch bewahrte Luther vor dem Geschick, in den Anfechtungen zu „ersaufen".

Ganz gewiß sind in dieser Schilderung die alten Biographien mit einigen Notizen Luthers und vor allem dem Aurifaberschen Text der Tischreden zu einem lebendigen Ganzen verwoben. Doch uns erwies sich bereits als legendär, was sich auf die Autorität der alten Biographen stützte. Ein Teil des Dramas vom Jahre 1506 entpuppte sich als Dichtung. Auch der zweite Teil kann in der ihm gegebenen Fassung nicht den Anspruch auf geschichtliche Wahrheit erheben. Denn nirgends finden wir die Voraussetzung jenes Verkehrs Luthers mit Staupitz. Wir dürfen darum die Frage, ob und wie Staupitz den verzagenden Luther aufgerichtet hat, ganz unterdrücken. Luther hat in den ersten Jahren seines Klosterlebens, jedenfalls bis zum Sommer 1507, und das heißt nun in dem ganzen uns hier beschäftigenden Zeitraum, keine näheren Beziehungen zu Staupitz gewonnen. Wir können nicht einmal bestimmt behaupten, daß Staupitz in dieser Zeit das Erfurter Kloster besucht habe. Wohl kann er vor seiner Romreise im Herbst 1506 sich flüchtig in Erfurt aufgehalten haben. Aber positive Gründe, die diesen Besuch wahrscheinlich machen würden, können nicht genannt werden. Und schwerlich kann er mit Luther so vertraut geworden sein, wie die eben skizzierte Erzählung überzeugt ist. Für einen bedrückten Bruder brauchte er sich ja überhaupt nicht zu verwenden. Denn Luther litt als Novize nicht unter den Schikanen der Brüder. So verschwindet der äußere Anlaß, der eine genauere Kenntnis des Novizen vermitteln könnte. Für die „Studien", d. h. für das theologische Studium, brauchte er ihn auch nicht frei zu machen. Denn kraft den von ihm selbst herausgegebenen und allen aufs nachdrücklichste anbefohlenen Konstitutionen waren dem als Kleriker aufgenommenen Novizen andere Aufgaben gestellt als das Studium der Theologie. Erst nach der Profeß fiel die Entscheidung über die weitere Verwendung des Klerikers im Dienst seines Ordens. Der Novize wartete in mönchischem Gehorsam auf die Anordnungen, die seine Oberen zu treffen für gut befinden würden. Und Luther kam es nicht in den Sinn, eigene Wünsche zu hegen oder eigene Wege zu gehen. Sein Ziel war die Profeß und der Erwerb der geistlichen Bürgschaften, die sie zu verleihen vermochte. Nach der Profeß wurde er auch nicht durch Staupitz, sondern durch den Prior seines

Digitized by Google

Klosters zum Priester bestimmt. Doch auch dieser neue Pflichtenkreis eröffnete ihm kein „theologisches Universitätsstudium". Und so wenig wie bisher dachte er jetzt daran, eigenmächtig nach akademischen theologischen Graden zu streben. Man mag die Fragwürdigkeit des Erfurter Aufenthalts des Generalvikars im Herbst 1506 ganz außer acht lassen. Auf keinen Fall wäre Staupitz in der Lage gewesen, Bruder Martin so zu fördern, wie erzählt wird. Dem stehen die Konstitutionen und alles, was uns bisher vom Novizen und Professen Luther bekannt geworden ist, im Wege.

Jene Aufmerksamkeit, welche äußere Umstände erwecken, kann demnach Staupitz nicht zu Luther geführt haben. Nur seelsorgerliche Beziehungen könnten die Verbindung geknüpft haben. Doch wie sollte sie in jenen Tagen stattgefunden haben? Wie soll man vor allem jene von rückhaltlosem Vertrauen und vollkommener Aufgeschlossenheit zeugenden seelsorgerlichen Gespräche, von denen unsere Darstellungen zu berichten wissen, in jene Zeit verlegen können? Selbst die vorgebliche, aber doch nur leichthin vermutete Generalbeichte reicht nicht aus, um jenes intime Vertrauen zu erklären. Und unmittelbar vor der Profeß sollte es Luther gewonnen haben, den doch die Konstitutionen auf den Novizenmeister als den Beichtvater wiesen, und der noch in späten Jahren den seelsorgerlichen Takt und die beichtväterliche Weisheit seines Pädagogen rühmt? Wahrscheinlich ist diese Generalbeichte des Novizen nicht. Noch unwahrscheinlicher klingt, daß sie sofort Beziehungen geschaffen hätte, die unverkennbar das Gepräge der Freundschaft tragen. Der Professe aber, der sich zur Mönchstaufe die Glückwünsche der Brüder entbieten ließ, wird schwerlich eine „Generalbeichte" gesucht oder in ihr jene Skrupel und Ängste bezeugt haben, die den Generalvikar zu entschlossenen und durchgreifenden seelsorgerlichen Maßnahmen veranlaßten. Gewiß konnte Luther von Sündennot und Schuld, von Skrupeln und Ängsten sprechen. Wie sollte aber Staupitz dem sofort eine besondere Bedeutung beilegen können? Zunächst mußte er doch geneigt sein, darin nichts weiter zu erblicken, als das Ergebnis der Erziehung, das die von ihm selbst vor zwei Jahren herausgegebenen Konstitutionen erzielen wollten. Oder er mußte vor den üblichen Mönchsskrupeln zu stehen glauben, vor denen die seelsorgerliche Literatur der Klöster zwar warnte, mit denen sie aber auch als mit etwas Unvermeidlichem rechnete. Wenn Luther wirklich grade in jenen Tagen getrieben wurde, besonderen Nöten Ausdruck zu geben, so hätte Staupitz doch gewiß nur auf Grund eines längeren Umgangs sie richtig einschätzen können. Daran aber fehlte es. Vielleicht jedoch wurde überhaupt nicht in Erfurt ein solcher Verkehr begründet. Luther selbst hat nie auch nur angedeutet, daß während seiner ersten Klosterjahre Staupitz mehrmals als Visitator im Erfurter Kloster eingekehrt sei. Auch setzen seine Mitteilungen über seine Beziehungen zu Staupitz es nicht voraus. Nur weil man, geleitet von Melanchthon, in die ersten Mönchsjahre Luthers alles verlegte, was er von Anfechtungen aller Art erzählte, wurden auch die denkwürdigen und weitreichenden Unterredungen mit Staupitz unbedenklich dieser Zeit zugewiesen. Es ist aber mehr als unwahrscheinlich, daß er bereits im Herbst 1506 Luther so kennen gelernt habe, wie geschildert wird. Man müßte den ohnehin sehr problematischen Aufenthalt recht in die Länge ziehen, wenn glaubhaft werden soll,

Digitized by Google

was berichtet wird. Wir haben es ja nicht mit einem einmaligen Beichtgeſpräch, ſondern mit einer Kette von Unterredungen zu tun. Und wenn die zweite Generation Luthers Tiſchreden nach ſachlichen Geſichtspunkten ordnete und Verwandtes ineinander arbeitete, ſo braucht der Hiſtoriker unſerer Tage dieſen Fehler nicht zu vergrößern, indem er noch briefliche Notizen einſchaltet; noch dazu ſolche, die die Kette der Geſpräche und die ungezwungene Leichtigkeit des Verkehrs deutlich genug erkennen laſſen. So bricht das Fundament zuſammen, auf dem man gebaut hat. Noch hat Staupitz nicht irgendwie entſcheidend in das Leben Luthers eingegriffen, weder äußerlich noch innerlich. Vollends nicht in den folgenden Monaten. Denn im Winter 1506/07 und im Frühjahr 1507 ſehen wir ihn in Italien. Vermutlich hat er noch an dem am 21. Mai in Neapel abgehaltenen Generalkapitel ſeines Ordens ſich beteiligt[5]. Früheſtens im Sommer 1507 kann er nach Deutſchland zurückgekehrt ſein. Luther kann alſo in dem Halbjahr, in dem er ſich auf den prieſterlichen Beruf vorbereitete, nicht unter den Einwirkungen ſeines Generalvikars geſtanden haben. Seine äußere und innere Entwicklung in dieſer Zeit muß man ohne Rückſicht auf die Perſon eines Staupitz zu begreifen ſuchen.

2.

Nicht Staupitz, ſondern der Prior des Erfurter Kloſters hat Luther für den prieſterlichen Dienſt beſtimmt. Noch hatte zwar der junge Profeſſe nicht das von Clemens V für die Prieſterweihe feſtgeſetzte kanoniſche Alter von 25 Jahren erreicht. Das war aber kein Hindernis. Die Bettelorden waren privilegiert; auch die Auguſtiner Eremiten. Kraft eines Privilegs Innocentius VIII aus dem Jahre 1486 konnten ihre Kleriker mit 22 Jahren zur Prieſterweihe zugelaſſen werden[6]. Nur um dieſe Weihe handelt es ſich. Zum Subdiakonus und Diakonus konnte man auf Grund des Erlaſſes Clemens V überall in der Kirche in noch jüngeren Jahren geweiht werden. Die ſeit Alters zwiſchen den einzelnen höheren Weihen liegenden Abſtände, die ſogenannten Interſtizien, wurden durch Innocentius VIII Privileg nicht beſeitigt. Aber ſie hatten längſt nicht mehr die alte Dauer. Im Orden der Auguſtiner Eremiten waren ſie auf einige wenige Monate zuſammengeſchrumpft. Doch mußten ſie beachtet werden. Luther, der durch die Rezeption in die Kongregation ſchon in den ordo minor aufgenommen war, konnte alſo nicht an einem einzigen Ordinationstage die höheren Weihen erhalten. An drei von einander durch Monate getrennten Ordinationstagen wurde er in den Stand eines Prieſters hineingehoben[7]. Die Daten ſind uns nicht überliefert, auch nicht das Datum der Prieſterweihe[8]. Sie können aber mit einiger Wahrſcheinlichkeit errechnet werden[9]. Denn kirchlichem Brauch entſprach es, die Ordinationen an den Quatemberſamstagen und am Samstag der Paſſionswoche vorzunehmen. Zu vermuten, Luther könnte ohne Rückſicht auf dieſen Brauch ordiniert worden ſein, wäre grundlos. Die drei Ordinationstage des Andreas Proles fielen auf die Quatemberſamstage nach Pfingſten, Kreuzerhöhung und Luciae 1453[10]. Luther könnte demnach ſchon am 19. Sept. 1506, dem Samstag nach der Kreuzerhöhung, zum Subdiakonus geweiht worden ſein[11]. Er hätte dann nur wenige Tage nach der Profeß die erſte höhere Weihe erhalten. Das wäre wohl möglich.

Digitized by Google

Denn theologische Studien waren nicht die Voraussetzung der Erteilung der höheren Weihen[12]. „Lesen" und „singen" konnte aber Luther. Und während des Probejahres hatte er hinreichend zu beherrschen gelernt, was von einem Kleriker der Augustiner Eremiten verlangt wurde. Was darüber hinaus von einem Priester an technischer Fähigkeit gefordert wurde, konnte in wenigen Monaten angeeignet werden. Der Weihe zum Subdiakonus gleich nach der Profeß stand darum nichts im Wege. Ist Luther wirklich spätestens in der ersten Hälfte des September als Professe in den Orden aufgenommen, so kann in der Tat der erste Ordinationstag auf den 19. September fallen. Aber eine kleine Verschiebung der Profeß um einige wenige Tage würde uns nötigen, die Erteilung der ersten höheren Weihe drei Monate später anzusetzen. Luther wäre dann erst am Samstag nach Luciä, am 19. Dezember, Subdiakonus geworden. Als Tag seiner Priesterweihe könnte dann auch nicht der 27. Februar 1507, der Samstag vor Reminiszere, angegeben werden, sondern nur der Samstag der Passionswoche, der 3. April 1507. Es hätte dann auch nicht über acht Wochen gewährt, bis er die erste Messe zelebrierte. Nur ein Abstand von vier Wochen hätte zwischen Ordination und Primiz gelegen. Das ist keine ungewöhnlich lange Zeitspanne, während die erste auffällig bleibt. Luthers Angst vor der ersten Messe soll sie freilich erklären[13]. Doch die Erklärung versagt[14]. Man kann also nur mit erheblichem Vorbehalt den 27. Februar als den letzten Ordinationstag Luthers nennen. Der 3. April muß offen gehalten werden, selbst dann, wenn Luther um den 15. September die feierlichen Gelübde ablegte. Denn konnte er auch unmittelbar nach der Profeß zur Subdiakonatsweihe zugelassen werden, so mußte dies nicht der Fall sein. Spätestens aber fiel sie auf den 19. Dezember. Das ergibt sich aus dem uns bekannten Datum der Primiz. Denn die drei Interstizien mußten eingehalten werden.

Die Weihe erteilte der Prior. Während des Aktes überreichte er dem Ordinanden die „Instrumente", den leeren Kelch und die leere Patene sowie das Epistelbuch, aus dem der Subdiakon für Lebende und Tote lesen sollte. Die Weihe verlieh, wie die Symbolik der Uebergabe der Instrumente schon andeutet, nur untergeordnete Rechte. Luther wurde durch sie der unmittelbare Gehilfe des Diakons während des Meßamts. Das Wasser für den Altardienst zu bereiten, die Altartücher und das Korporale[15] zu waschen, Kelch und Patene beim heiligen Opfer dem Diakon zu reichen und die Epistel zu lesen gehörte zu den Obliegenheiten seines Amts. Die mit Uebergabe der Stola und des Evangelienbuchs verbundene Diakonatsweihe erfolgte in feierlicher Form unter Handauflegung. Ordinator war der Bischof, hier also der Erfurter Weihbischof Johann von Lasphe. Luther wurde jetzt der eigentliche Gehilfe oder „Minister" des zelebrierenden Priesters. Er durfte als Lektor des Evangeliums während der Messe fungieren und dem Zelebranten die Materie des Opfers reichen. Recht und Fähigkeit zu eigenem Vollzug sakramentaler Handlungen erwarb er jedoch erst durch das Sakrament der Priesterweihe, das ihm unter reichen Zeremonien und Gebeten, unter Handauflegung, Uebergabe von Kelch und Patene mit Wein und Hostie, Anziehen der Stola und der Kasel samt Salbung der inneren Handflächen mit Katechumenenöl, vor dem Hochaltar der Marienkirche vom Weihbischof erteilt wurde. Jetzt ward ihm die Voll-

Digitized by Google

macht übertragen, Gott das Opfer darzubringen, für Lebendige und Tote zu lesen, den Leib Christi auszuteilen, die Sünden im Sakrament der Beichte zu vergeben und zu behalten und die genugtuenden Werke zur Sühnung der zeitlichen Strafen seinen Beichtkindern aufzuerlegen.

3.

Der „technischen" Vorbereitung auf den priesterlichen Beruf ging die geistige zur Seite. Zwar kein „theologisches Studium". Noch hatte Luther nicht die akademisch wissenschaftliche Beschäftigung mit den Scholastikern aufgenommen. Alle aus der Lektüre der scholastischen Schriften abgeleiteten Schlußfolgerungen auf die seelische Haltung des Novizen und jungen Professen sind gegenstandslos. Als Novize hatte Luther unter der Leitung und Aufsicht seines Magisters die ihm in die Hand gegebenen Werke „erbaulich" gelesen. Ein „Studium" der „Sophisten" kam überhaupt nicht in Betracht. Als Kandidat für das Priesteramt las er des Tübinger Theologen Gabriel Biel Erklärung des Meßkanons [16]. Biels 89 Vorlesungen über den Meßkanon erfreuten sich eines großen Rufs. Auch in Erfurt standen sie in hohem Ansehen. Der Generalvikar Staupitz und Nathin, theologischer Lehrer am Generalstudium der Erfurter Augustiner Eremiten, waren in Tübingen Biels Schüler gewesen. Mit den Werken Biels sich in Erfurt zu befassen war darum selbstverständlich.

Die Lektüre der Vorlesungen Biels über den Meßkanon war freilich kein wissenschaftliches theologisches Studium. Aber sie führte doch Luther in leitende theologische und religiöse Gedanken des Katholizismus hinein. Es wurde nicht lediglich ein notdürftiges Verständnis des Aufbaus der Messe und der Akte des Priesters während der Feier vermittelt. Der dialektisch durchgebildete Magister Luther brauchte sich nicht an dem kurzen Auszug Biels, an der Epitome für „die einfältigen Priester", genügen zu lassen. Er war, was Biels Hauptwerk über die Messe voraussetzte, in „scholastischen Sublimitäten geübt". So konnte denn die ganze Fülle des liturgischen, kirchenrechtlichen, allegorischen, theologischen und religiösen Stoffs vor ihm ausgebreitet werden. Da katholischer Gottesdienst recht eigentlich Meßgottesdienst war und ist, so konnte sich Luther im Winter 1506/07 in die Grundgedanken des Katholizismus vertiefen. Und er hat es mit starker innerer Bewegung getan. Biels Buch über den Meßkanon wurde ihm das wertvollste unter allen ihm bekannten Büchern. „Wenn ich darinnen las, da blutte mein hertz." Die Autorität der Bibel will er im Vergleich mit Gabriel für nichts erachtet haben [17].

Heißt dies aber, daß neue Martern den jungen Mönch in diesen Monaten quälten? Sein Herz, so wird uns gesagt, blutete ihm, weil grade das Studium dieses Hauptwerks scholastischer Theologie ihm furchtbare Gewissensmarter bereitete. Denn mochte es auch die geheimnisvolle Gottesgabe des Altarsakraments und die einzigartige Hoheit des es verwaltenden Priesters ins Licht stellen, so gab es doch eine Unzahl von Vorschriften, die bei der Verwaltung beobachtet werden wollten und deren Unterlassung zur Sünde gemacht und mit Strafe bedroht war. Mit Zittern las er darin die Worte: „Der mich geschaffen hat, gab mir, wenn ich so sagen darf, die Gewalt, ihn zu schaffen, und der mich geschaffen hat ohne mich,

Digitized by Google

wird geschaffen durch meine Mittlerschaft. Diese staunenswerte Würde des Priestertums vermochte die Schrift nicht mit einer Namensbezeichnung auszudrücken, sie nannte sie darum bald Könige, bald Engel, bald sogar Götter." Lange soll es darum gedauert haben, bis der sich unwürdig fühlende Klosterbruder sich zum Hochgefühl eines gottbegnadeten Priesters hindurchrang. Mit Angst erfüllte ihn, was er über die Todsünde las, die ein Priester beging, wenn er ein Wort ausließ oder bei der Rezitation der Einsetzungsworte stockte, wenn seine Gedanken abschweiften, wenn bei den vorgeschriebenen Zeichen, Körperbewegungen und Bekreuzungen ein Versehen unterlief. Man könne darum begreifen, daß Luther nach der Ordination noch geraume Zeit vergehen ließ, bis er seine erste Messe sang [18].

Diese Schilderung ist jedoch recht bedenklich. Der Abstand von Ordination und Primiz braucht ja keineswegs so groß zu sein, wie neuerdings angenommen wird [19]. Es durfte sogar mit der Möglichkeit eines Abstandes von nur vier Wochen gerechnet werden. Kann man aber nicht mit Sicherheit angeben, wie viele Wochen von der Ordination bis zur Primiz verstrichen, so kann man vollends nicht Luthers seelischer Verfassung den ungewöhnlich langen Aufschub der Primiz aufbürden. Auch hätte wohl beachtet werden dürfen, daß Luther selbst nur mit äußeren Gründen den Termin der Primiz rechtfertigt. In dem schon am 22. April geschriebenen Brief an seinen väterlichen Freund Braun in Eisenach, in dem er ihn zur Teilnahme an der Feier seiner Primiz einlud, berichtet er, der Erfurter Konvent habe beschlossen, am Sonntag Kantate ihn zur Primiz zuzulassen. Die Primiz nach eigenem Ermessen zu bestimmen war dem im Mönchsgehorsam Lebenden nicht möglich. Luther läßt uns aber auch in diesem zehn Tage vor der Feier geschriebenen Brief wissen, warum die Erfurter Väter den Sonntag Kantate „dekretiert" hätten. Es geschah aus Rücksicht auf Hans Luther, dem dieser Tag der gelegenste war [20]. Als Luther an Braun schrieb, hatte demnach bereits eine Korrespondenz zwischen Erfurt und Mansfeld stattgefunden. Sie hat mindestens zehn Tage in Anspruch genommen. Denn der Briefwechsel mit Hans Luther konnte nicht schneller erledigt werden als die einfache Einladung an Braun zu einem bestimmten Termin. So sind ungefähr oder auch gut vier Wochen und darüber mit den äußeren Vorbereitungen auf die Primiz erfüllt. Vor allem aber sind nach Luthers eigenem Zeugnis nur äußere Gründe für die Festsetzung des Termins maßgebend gewesen. Von der „Gewissensmarter", die Luther von Woche zu Woche zögern ließ, müssen wir darum schweigen.

Allerdings redet Luther später von den „Martern" des Meßdienstes. Er rechnet auch die Bücher Biels zu jenen, die ihn gemartert hätten [21]. Doch das sind Werturteile des rückblickenden Reformators. Wenn er im Winter 1506/07 Biels Erläuterungen des Meßkanons wirklich zum Besten zählte, was er kannte, so kann die Lektüre dieses Buches ihn nicht in einen Zustand heftigster Erregungen und schwerer seelischer Marterung versetzt haben. Zum mindesten können es nicht die kleinlichen Vorschriften gewesen sein, die solchen Zustand schufen. Dergleichen war ihm ja nichts Fremdes. Schon im täglichen Breviergebet hatte er auf die Aeußerlichkeiten achten und bei den geringfügigsten Verstößen sich demütigen gelernt. Aus den Konstitutionen wußte er, wie viel Fußangeln den Mönch bedrohen, wie leicht

Digitized by Google

er sich in ihnen verfange und sich „Schuld" zuziehe. Im Schuldkapitel wurden Unterlassungen, Versäumnisse und Uebertretungen gebeichtet und je nach der Größe der Verschuldung bestraft. Die Regungen der Seele und die Bewegungen des Körpers zu beherrschen, innere und äußere Gehaltenheit zu erwerben, wurde nicht erst die Aufgabe des werdenden Priesters. Jeder Kleriker, mochte er Novize oder Professe sein, war schon vor diese Aufgabe gestellt. Die Mehrleistung des Priesters war unerheblich. Wie sollte darum Luther von neuer, bisher nicht gekannter Angst erfüllt werden, wenn er etwa in Biels Erläuterungen des Meßkanons las, daß der Priester sich in „Schuld" verstricke, falls er seine Gedanken schweifen lasse, Worte auslasse, bei der Rezitation der Einsetzungsworte stocke, falsche Körperbewegungen mache und was dergleichen mehr ist? Zudem gehörte Biel nicht zu jenen Autoren, die aus allem und jedem eine Sünde machten. „Verachtung" war allerdings auch ihm schwere Schuld. Wenn aber das Gedächtnis im Augenblick versagte und die Erfüllung einer Vorschrift unmöglich machte, so wollte er nicht von Sünde gesprochen wissen [22]. Er wußte von Skrupeln, die einen befallen könnten. Aber er wollte sie auf ihr rechtes Maß zurückführen und die überflüssigen wie schädlichen Skrupel beschwichtigen und überwinden lehren [23]. Auch lernte ja Luther den tieferen Sinn aller Bräuche kennen. Sie blieben ihm nicht unverstanden. Ihre geistliche Bedeutung wurde ihm erschlossen, ihre religiöse Wirkung ihm mitgeteilt. „Erbauend" war darum auch die Lektüre, die das Zeremoniell des priesterlichen Dienstes zum Gegenstand hatte. Wenn er wirklich mit seinem Herzen an Biels Vorlesungen hing und damals Besseres nicht zu nennen wußte, so wurde „Erbauung" das Ergebnis seiner Lektüre. Wohl mochte ihm das Herz „bluten", wenn er des ewigen Gottes gedachte, vor den er am Altar hintreten sollte. Auch später, als längst das paulinische Evangelium in ihm Gestalt gewonnen hatte, nahte er sich bebend der Majestät des Allmächtigen und Ewigen. Die Unruhe angesichts dessen, der Gewalt hat über Leib und Seele, schließt darum Erhebung und Erbauung nicht aus. Vollends aber hat nicht das Zeremoniell der Messe „Martern" erzeugt. Wer dergleichen erzählt, läßt moderne Empfindungen und legendäre Ueberarbeitungen maßgebend sein. Er setzt sich über Luthers eigene Worte hinweg. Der Priester, der begreiflich genug später von der Marter der Messe redet — sie gilt ja dem Reformator als eine Lästerung Gottes — hat, wenn er sie zelebrierte, wohl jenes Zagen spüren können, das der katholische Gottesgedanke schlechthin in ihm erweckte. Aber sie und alles, was sie verständlich machte, blieb ihm doch eine Quelle des Trostes. So kann wiederum der Reformator, ohne sich zu widersprechen, seinen Tischgenossen erzählen, daß er die Messe mit ganzem Herzen angebetet hätte und jeder ihm „zu hauf gekommen" wäre, der sie ihm hätte nehmen wollen [24].

In ihr sammelte sich ja alle Kraft katholischer Frömmigkeit. Biel hat es verstanden, seine Leser davon zu überzeugen. Die Besprechung des Technischen und Kirchenrechtlichen stellte doch nur einen Teil des Ganzen dar. An ihm vorbeizugehen war natürlich weder möglich noch beabsichtigt. Das geistliche Recht gehört ohnehin zum Wesen des Katholizismus als Religion. Die Messe selbst ist geistlichen Rechts. Nicht minder der Zelebrant. Auch verbindet sich damit eine Fülle von einzelnen Rechtssatzungen, die zwar nicht göttlichen Ursprungs sind, aber in der

Digitized by Google

disziplinären Gewalt der kirchlichen Oberen wurzeln und Gehorsam verlangen. Man mußte die göttliche Einsetzung der Messe kennen, die im Begriff „canon“ [25] angedeutet war. Denn in ihm fand man die unverbrüchliche „Wortfolge“, die teils von Christus „eingesetzt“ war, teils von den heiligen Vätern stammte, von denen Lobgebete an Gott und Bittgebete für das Volk zu verschiedenen Zeiten hinzugefügt waren. Die Hauptformen der zur „Repräsentation“ der Passion des Herrn geordneten Messe [26], die im „öffentlichen Kirchenrecht“ wurzelnde „Konventsmesse“, das tägliche Gedächtnis des „Volkes Gottes“, und die Votiv- und Privatmessen, die aus „Devotion“ oder auf Grund einer privatrechtlichen Verpflichtung, eines besonderen Beneficiums gelesen wurden [27], galt es ebensowohl sich deutlich zu machen wie die Tageszeiten, zu denen die Messe gefeiert werden dürfe und dergleichen mehr.

Doch mit dem liturgischen und rechtlichen Verständnis der Messe verwob sich das geistliche und religiöse. Ueberall offenbarten sich Luther durch buchstäbliche oder „mystische“ Deutung übernatürliche Wahrheiten und Kräfte. Alles wurde ihm sinnvoll, mochte es nun, wie der gemäß Tob. 6 die Dämonen verscheuchende Weihrauch unmittelbar übernatürliche Wirkungen entfalten [28], oder wie die priesterliche Gewandung übernatürliche Wahrheiten und geistliches Leben versinnbildlichen. Das Superhumerale, der viereckige Schulterkragen, der über Nacken und Brust herunterfällt, wies auf den Glauben, ohne den man Gott nicht gefallen könne. Gleichsam der Unterbau des heiligen priesterlichen Ornats zeugte es von dem Glauben als dem Fundament des ganzen geistlichen Gebäudes. Der mit dem Humerale geschmückte Priester wurde zu einer Darstellung des Wortes des Propheten Habakuk, daß der Gerechte aus Glauben lebe. Der Priester, der äußerlich das Humerale anlegte, wappnete sich innerlich mit dem Schild des Glaubens, jenes Glaubens, den die Kirche verkündet und fordert. Alle Stücke des Glaubens brauchte er nicht zu kennen. Es genügte die Bereitwilligkeit, alles sich anzueignen, was zum Glauben der Kirche gehört. Schon in solchem Glauben besaß er den Schild, mit dem er alle Geschosse des Feindes sicher auffing [29]. Die Alba, die über dem Humerale liegt und breit und schimmernd den Körper deckt, erinnerte den Priester daran, daß er zu den Engeln Gottes gehöre, von Todsünden und aller Art Unmäßigkeit rein vor Gottes Altar hintrete. Gewoben aus Leinwand, die ihren Glanz nicht von Natur, sondern durch mancherlei Arbeit hat, ließ sie ihn wissen, daß er rein sei nicht von Natur, sondern aus Gnade, durch viel Reue und Zerknirschung [30]. Ohne das innere geistliche Gebet kann ohnehin niemand die Messe recht begehen. Die Beteiligung an ihr ist die besonders „devote“ Darbringung des inneren Opfers, das jederzeit Gott dargebracht werden muß. In willigem Gehorsam wird die eigene Person geopfert, auf daß jederzeit von Herzen gesprochen werden kann: Nicht mein, sondern dein Wille geschehe. Dies Opfer ist unumgänglich nötig. Denn Gott sieht erst die Person an, dann das Werk. Kein Werk kann ihm gefallen, wenn nicht die Person ihm gefällt. Alle Werke sind ja vor Gott angenehm nur durch die Gnade. Sie aber rechtfertigt zuerst die Seele oder die Person [31]. Durch Humerale und Alba sprachen also der schirmende Glaube und die übernatürliche, rechtfertigende Gnade zum Zelebranten. Gürtel, Stola und Manipel redeten von der

Digitized by Google

Keuschheit, dem demütigen Gehorsam und der Wachsamkeit. Die Kasel, das oberste Kleidungsstück, zeugte von der Liebe, der höchsten aller Tugenden, die die Menge der Sünden bedeckt [32]. So ward im priesterlichen Ornat das Gesetz des katholischen Lebens offenbar.

Es lebendig und wirksam zu erhalten, war die Aufgabe des Meßpriesters. Die beiden Sakramente der Taufe und Ohrenbeichte vermitteln freilich dem einzelnen Menschen Gnadengaben, die keine andere liturgische Handlung zu verleihen vermag. Denn sie allein befreien von der Todsünde, heben in den Stand der vor Gott angenehm machenden Gnade hinein und befähigen zu innerer und fruchtbringender Teilnahme an den Gütern der heiligen Kirche Gottes. Vergebung aller Schuld und Befreiung von jenen Sünden, die Leib und Seele in die Hölle verdammen, erlangt niemand durch Beteiligung an der Messe und Genuß der vom Priester dargereichten Hostie. So scheint die religiöse Wirkung der Messe doch auffallend dürftig zu sein. Die kultische Handlung des Volkes Gottes, der umständlich ausgebaute und mit größter Feierlichkeit zelebrierte Meßgottesdienst wirkt keine Vergebung der Sünden. Denn die läßlichen Sünden, die durch das fromme Werk der rechten Teilnahme an der Messe und durch den Genuß des Leibes Christi getilgt werden, sind ja nicht Sünde im strengen Sinn, sondern Rückstände der Sünde, Schwächen und Mängel der Vollkommenheit. So könnte es in der Tat scheinen, als ob dem höchsten Maß von Aufwand eine auffallend geringe Wirkung entspreche [33].

Der Schein würde aber trügen. Denn nur durch die Messe, die die Kirche durch ihre Priester zelebrieren läßt, bleibt der Himmel geöffnet, der Zugang zu Gott frei, der Verkehr mit ihm möglich, die in den Sakramenten jedem Einzelnen nahe kommende Gnade wirksam. Dank der Meßfeier bleibt Gott ein gnädiger Gott. Sie bewirkt stets wieder die Umstimmung, die grundlegend und vollkommen durch das Opfer auf Golgatha erreicht wurde. Sie, genauer der als „canon" bezeichnete Teil [34], wird selbst zu einem Opfer, das die gewaltige Wirkung der Umstimmung Gottes hervorruft. Sie ist das mächtigste Mittel der Einwirkung auf Gott. In Biels Erläuterungen las Luther, daß mit Recht der Kanon auch Opfer genannt werde. Denn durch ihn werde aus Brot und Wein das Opfer hergerichtet, das Gott vollkommen „versöhne". Biel trug auch keine Bedenken, dies neutestamentliche Opfer mit den Opfern zu vergleichen, die die Alten darbrachten, um Versöhnung und Gnade zu erlangen. Der mißverständliche, in protestantischen Kreisen weithin mißverstandene Satz von der unblutigen Wiederholung des blutigen Opfers Christi blieb Luther fremd. Katholisch korrekt erfuhr er mit den Worten des Hebräerbriefs, daß Christus ein für allemal sein Blut auf Golgatha vergossen und durch das Verdienst seines Todes am Kreuz dem rechtenden Willen Gottes ein für allemal in vollkommener Weise genug getan habe. Keineswegs opfert der Priester tagtäglich aufs neue unblutig den Herrn. Das Kreuzesopfer ist in der Messe nicht durch Wiederholung, sondern durch die in Erinnerung bringende Darstellung [35] des einmal erlittenen Todes enthalten [36]. Das blutige Opfer wird durch die Messe vor Gott „frisch" erhalten [37]. Alle Wirkungen des Kreuzestodes Jesu bleiben darum durch die Messe in der Kirche lebendig. Zwar ist das Verdienst der Darbietung Christi in der Messe geringer als das Verdienst am Kreuz. Denn das wirkliche Opfer ist

Digitized by Google

immer wirkſamer als das „Gedächtnis“ [38] daran. Aber das iſt praktiſch belanglos. Denn Gott läßt ſich durch das Verdienſt des Meßopfers, der „Gedächtnisfeier“, bewegen, der Genugtuung auf Golgatha zu gedenken und ſeine Gnade ſeiner Kirche ſtets aufs neue zuzuwenden. So iſt die Wirkung dieſes „Opfers“ doch unermeßlich groß. Denn es „tut“ Gott „genug“ und ſtellt ſeine übernatürliche, rettende und heiligende Gnade bereit. Ohne dies Opfer wäre die Menſchheit verloren. Dank dieſem Opfer kann ſie Gnade und Leben haben.

Was Luther längſt in ſeiner „Uebung in der Gottſeligkeit“ erprobte, ward jetzt durch Biels Erläuterungen des Kanons, des Herzſtücks des katholiſchen Gottesdienſtes, in theoretiſchen Zuſammenhängen ihm nahe gebracht. Hier wiederum und hier vornehmlich ſah er die wahre Religion von der Satisfaktionsidee leben. Der „gnädige Gott“ verleiht und erhält ſeine Gnade nach Maßgabe der Genugtuung. Sie bleibt das Grundgeſetz der ſittlichen Weltordnung und der religiöſen Heilsordnung. Wie er in ſeinen Kinderjahren die Chriſtuspredigt als Genugtuungspredigt verſtehen gelernt [39], wie er in ſeinen Studienjahren bis zum Eintritt ins Kloſter in ihr die Grundkraft katholiſcher Frömmigkeit erkannt hatte [40], ſo ſah er als angehender Prieſter ſie das Weſen Gottes kennzeichnen. Gott „verkehrt“ mit dem Menſchen, er wendet ihm ſeine Gnade und geiſtlichen Güter unter der Vorausſetzung zu, daß dem Recht genug getan iſt. Es gibt keinen Zugang zu Gott, keine Barmherzigkeit aus der Höhe, keine helfende und aufrichtende Liebe, keine Aufnahme in die himmliſche Welt, keinen „Verkehr mit Gott“, der nicht durch das Recht beſtimmt wäre. Welt- und Heilsordnung würden zuſammenbrechen, wenn das Recht aus ſeiner beherrſchenden Stellung verdrängt würde. Daß auch Gottes Gnadenordnung Spezialfall einer Rechtsordnung iſt, daß Gottes Majeſtät und Heiligkeit ſich als richtender Wille offenbart, der ſich nichts abmarkten läßt, verbürgt den Beſtand der ſittlichen Weltordnung. Man würde Gott läſtern, wenn man dieſe Verbindung von Genugtuung und Gnade auflöſen würde. Denn man würde die Sittlichkeit des Gottesgedankens preisgeben. Zugleich würde aller Gottesdienſt, der kultiſche und nicht kultiſche, um ſeinen ſittlichen Gehalt gebracht. Denn Gott wahrhaftig und aufrichtig dienen heißt das „Opfer“ bringen, das er um ſeiner und der menſchlichen Würde willen fordern muß. Jeder Gottesdienſt wird durch Geſetz, durch Recht und Genugtuung geformt. Die Religion des Glaubens und der rechtfertigenden Gnade, die im Prieſtergewand einen ſinnbildlichen Ausdruck fand, wird durch das Meßopfer unter die Leitidee der Genugtuung geſtellt. Wir wiſſen, daß im Meßopfer eine vorchriſtliche Anſchauung von Gott wirkſam wurde [41]. Luther aber lernte durch Biel das „propitiatoriſche“ Opfer, das ſühnende und Gott gnädig ſtimmende Opfer, als den Eckſtein aller Religion einſchließlich der chriſtlichen kennen. Zugleich aber erfuhr er, daß das chriſtliche Opfer allen vorchriſtlichen Sühnmitteln unendlich überlegen ſei [42].

Der Prieſter konnte darum wohl mit bebendem Herzen vor den Altar treten, an dem er den rechtenden Gott durch das „Gedächtnis“ des Kreuzesopfers umſtimmen und verſöhnen ſollte. Biel unterließ nicht, den Ernſt ſolcher Stunde ins Bewußtſein zu rufen und das Gebot der Würdigkeit einzuprägen. Todſündern iſt ja der Zutritt zum Altar verſagt. Gewiſſenhafte Selbſtprüfung gehört darum

Digitized by Google

zu den Pflichten des zelebrierenden Priesters. Daher muß er auch wissen, unter welchen Voraussetzungen das Vorhandensein einer Todsünde verneint werden darf und wie man sich vor der Gefahr schützen kann, als Todsünder zu zelebrieren [43]. Er darf auch nicht vergessen, daß ein frommer Sinn selbst dort Schuld entdeckt, wo keine Schuld besteht; um so mehr dort, wo Zweifel auftauchen. Selbst bei leichtem Zweifel wird darum der gewissenhafte Priester nicht zelebrieren mögen [44]. Die Selbstprüfung darf jedoch nicht skrupulös werden. Biel kennt solche, die schon bei geringfügigen seelischen Störungen sich scheuen, das Meßopfer darzubringen. Sie laufen Gefahr, sich zu zerreiben, kleinmütig zu werden, nie ein ruhiges, festes Gewissen zu erwerben und untüchtig zu jedem Werk zu werden. Wen Skrupel quälen, der soll sich durch den Rat erfahrener Oberen und frommer Doktoren beruhigen und zu frischer, mannhafter Tätigkeit sich aufrufen lassen. Das vertreibt die Skrupel und befähigt zu rechter Erfüllung aller Pflichten. Wer also „von der Sünde gebissen wird", d. h. „von Skrupel und Argwohn geschüttelt wird", daß er noch nicht genügend Buße getan, nicht ausreichend gebeichtet und genug getan, mag doch zum Altar treten, wenn er nur den Willen zur Sünde niederhält und mit Gebeten samt Tränen, die nicht nur äußerlich fließen, genug tut [45]. Ohnehin ist ja die Wirkung der Messe nicht von der Würdigkeit des Priesters abhängig. Selbst ein Priester, auf dem die Todsünde lastet, kann die Kraft des Opfers „applizieren". Denn sein Gebet ist nicht sein eigenes, sondern das Gebet der Kirche, die durch ihn betet. Er ist Botschafter und Schaffner [46] der geliebten Kirche Gottes [47]. Sie, die heilig ist und in der stets heilige Menschen mit Gott wohlgefälligen Werken zu finden sind, opfert durch ihre wenn auch sündigen Diener und weiß, das Gott stets angenehme Meßopfer werde die Wirkung nicht verfehlen und Leben jedem spenden, der durch den von Habakuk beschriebenen Glauben dem mystischen Leibe Christi angehört [48].

Auch den sündigen Priester umstrahlt eine überirdische Glorie. Sein priesterliches Handeln hält den seiner Sorge Anvertrauten und seiner Verantwortung Unterworfenen die Gnade Gottes frisch und hilfsbereit. In ihm strömt und durch ihn wirkt die geistliche Gewalt, die Gott seiner Kirche unverlierbar mitgegeben hat. In scheuer Ehrfurcht vor der Kirche Gottes und in gehorsamer Unterwerfung unter ihre geistliche Gewalt war Luther aufgewachsen. In der Artistenfakultät hatte er ihre alles wissenschaftliche Denken überragende Autorität würdigen gelernt. Auch wußte er seit den Tagen seiner Kindheit, daß im römischen Bischof alle geistliche Gewalt sich sammle. Diesen Glauben hat auch Gabriel Biel nicht erschüttert. Die innere Vorbereitung auf den priesterlichen Beruf wurde für Luther zugleich zu einer Festigung im „papistischen" Gehorsam. Auch jetzt trat nicht die Versuchung an ihn heran, die Autorität des römischen Bischofs zugunsten der im allgemeinen Konzil „vertretenen" Kirche preiszugeben. Sein Orden pflegte das Einvernehmen mit der römischen Kurie. Römischer Brauch war ihm vor anderen Bräuchen wichtig. Zum römischen Bischof als dem geistlichen Vater aller aufzuschauen war ihm selbstverständlich. Im Chordienst hielt man sich an das Vorbild der päpstlichen Kapelle. Im ersten Gebet des „Kanons" wurde fürbittend auch des römischen Bischofs gedacht. Und in Biels Auslegung dieses Gebets las Lu-

Digitized by Google

ther die Begründung des römischen Primats. Wohl erfuhr er auch einiges von der spätmittelalterlichen Vertretungsidee. Er las, daß das Wort Kirche auch das allgemeine, durch den heiligen Geist rechtmäßig versammelte Konzil bedeuten könne. Von dieser Kirche gelte nach der Erklärung vieler das Wort: „Wenn er dich nicht hört, so sage es der Kirche." Die wahre Kirche aller Gläubigen, über den Erdkreis ausgebreitet, könne ja nicht zur Entscheidung über alles und jedes zusammenkommen. Darum würden aus allen Teilen der Welt die „Väter" berufen, um Beschlüsse zu fassen und Entscheidungen zu treffen. „Dies tuend repräsentieren sie die wahre Kirche." So ist die Kirche das höchste Tribunal auf Erden. Ihrer Autorität ist jeder, auch der Papst unterworfen, wie die Konstitution Frequens des Konstanzer Konzils klar ausführt [49].

Anhänger des Konziliarismus brauchte Luther aber nicht zu werden, wenn er diese Bemerkungen Biels las. Nie hatte der mittelalterliche Papalismus die Autorität des Konzils ganz zu beseitigen vermocht. Glaubensirrungen eines römischen Bischofs konnten auch nach der Ueberzeugung hochmittelalterlicher „Papisten" vom Konzil als Richter geahndet werden [50]. Sodann gedachte Biel hier der berühmten Konstitution des Konstanzer Konzils in einem Zusammenhang, der den Begriff Kirche erläuterte, soweit er sich mit dem allgemeinen Konzil decken will. Er entrollte kein kirchenpolitisches antituriales Programm, sondern setzte auseinander, was man unter der „repräsentativen" Kirche zu verstehen habe; wie er auch ausführte, daß in den Psalmen (z. B. Ps. 25 Vulg.) das Wort Kirche die Versammlung der Gottlosen bezeichne. In beiden Fällen werden nur Titelerklärungen gegeben. Dies wird in Verbindung mit der folgenden Vorlesung [51] besonders wichtig. Denn sie wehrt jeder „antipapalistischen" Folgerung aus der Erwähnung der Konstitution Frequens. Hier erfuhr Luther, worauf der Primat des römischen Stuhles in der katholischen Kirche sich gründe. „Tatsachen" der Geschichte wurden genannt, wie die Legende, daß Kaiser Konstantin nach seiner Taufe [52] den Papst zum Haupt aller Bischöfe und Priester der Welt gemacht habe. Das heilige ökumenische Konzil zu Nicaea habe dies Privileg bestätigt. Zugleich aber vernahm Luther den ungleich wichtigeren Satz, daß nicht kraft kaiserlicher und konziliarer, sondern kraft göttlicher Anordnung die römische Kirche den Primat besitze. Auch nicht die Apostel hätten ihn ihr übertragen, sondern niemand anders als der Heiland selbst, der ihn Petrus und seinen Nachfolgern mit den Worten zusprach: „Du bist Petrus und auf diesen Fels will ich meine Kirche bauen." Jeder Papst hat darum Petri Autorität. Denn mit seinem Stuhl übernimmt er auch seine Rechte. Und mag auch der wie ein weltlicher Fürst auftretende römische Bischof in seiner Lebenshaltung sich weit entfernen von dem bescheiden und demütig lebenden Fürsten der Apostel, so bringt ihn dies doch nicht um seine Würde als Haupt der Kirche. Nur ein häretischer Papst würde — das hatte auch der extreme Papalist Augustinus Triumphus nicht geleugnet — seine Stellung in der Kirche verlieren. Auch in dem mit weltlichem Glanz sich umgebenden Papst wohnt darum die Fülle der Petrus anvertrauten Gewalt. Von ihm strömt alle geistliche Gewalt mittelbar und unmittelbar in die vornehmen Prälaten und die einfachen Presbyter [53].

Digitized by Google

Seinen überkommenen Glauben an den göttlichen Primat des römischen Bischofs zu ändern, wurde Luther in der Tat nicht versucht. Noch als junger Prediger und theologischer Lehrer rügte er scharf die „Pikarden" und andere Schismatiker; nicht weil ihre Trennung von der Gesamtkirche es an christlicher Rücksicht und Liebe fehlen lasse, sondern weil sie das göttliche Recht der Nachfolger Petri verletzt hätten und darum gegen die Kirche Gottes schuldig geworden seien. Denn die wahre Kirche sieht er dort, wo die Nachfolger Petri herrschen. Die Kirche wäre gar nicht vollkommen gewesen, wenn nicht Christus einem Menschen alle Gewalt gegeben hätte. Jeder hätte dann sagen können, er sei vom heiligen Geist geleitet. Um von vornherein jeder Häresie und Unordnung zu steuern und alle zu einer Einheit zu scharen, ließ Christus seine Gewalt durch einen Menschen, dem er sie übergab, ausüben. Und diese Gewalt machte er so stark, daß auch die Pforten der Hölle nichts wider sie vermögen[54]. Mit solchen Erklärungen gaben auch die Kurialisten sich zufrieden. Sie rechtfertigen zugleich die Aeußerung des Reformators, er sei bis zum Ablaßstreit eifrig darauf bedacht gewesen, daß das Ansehen des Papstes nicht geschmälert werde. Biels freilich nicht streng kurialistischen Vorlesungen haben ihn nicht einem antipäpstlichen Konziliarismus zugeführt, sondern im Gehorsam gegen das göttliche Recht des Papsttums bestärkt. Mochte er auch nebenher von der im Konzil „repräsentierten" Kirche hören, so wurde doch der Papst nicht Beauftragter und Diener der „Vertretungskirche". Der päpstliche Primat wurde nicht dem Vertretungsgedanken eingegliedert oder lediglich aus Zweckmäßigkeitsgründen gerechtfertigt. Er blieb vielmehr eigenen, göttlichen Rechts.

Von der weltlichen Gewalt zu reden ermöglichte das gleiche Gebet des Kanons. Denn es enthielt auch die Fürbitte für den König[55]. Von den Schranken der weltlichen Ordnungen hatten schon die „moralphilosophischen" Vorlesungen gesprochen, die Luther in Erfurt gehört hatte. Was er nun in Biels Erläuterungen las, bekräftigte die Erkenntnis seines artistischen Studiums. Geistliches gehört nicht zur Zuständigkeit der weltlichen Gewalt, weder in normalen noch in abnormalen Zeiten. Wohl sind Mißbräuche der geistlichen Gewalt zu beklagen. Sie kann vergessen, daß ihr Bannrecht im göttlichen Recht wurzelt und darum nicht nach eigenem Gutdünken dieses und jenes Prälaten und ohne Rücksicht auf das geistliche Heil der Kirche gehandhabt werden darf. Wenn man erleben muß, daß das geistliche Schwert um weltlicher Zwecke willen und gar im Dienst von Laien gezogen wird, wenn wegen einer Schuld von 5 Solidi die Exkommunikation verhängt werden kann, so ist das unzweifelhaft ein Mißbrauch. Niemanden darf es wundern, wenn nun das geistliche Schwert stumpf wird. Nicht jeder ist darum von Gott exkommuniziert, den der Bann des Prälaten getroffen hat. Nur dann ist der Bann auch vor Gott gültig, wenn „der Schlüssel nicht irrig" war, wenn Ungehorsam und schwere, offenbare Verbrechen die Schlüsselgewalt auftiefen und seelsorgerliche Erwägungen sie leiteten. Aber Biel ist sich bewußt, mit diesen Bemerkungen nichts wider die geistliche Gewalt selbst gesagt zu haben. Er fordert auch ausdrücklich, daß selbst die ungerechte Sentenz eines geistlichen Hirten ehrfürchtig hingenommen werde[56]. Recht und Gewalt des geistlichen Schwertes sollen und dürfen nicht geschwächt werden. Vollends nicht zugunsten des weltlichen Schwerts. Dies bleibt auf das

Digitized by Google

„Körperliche“ beſchränkt und hat keine Befugnis in geiſtlichen Dingen, in allem, was die Seele betrifft. Es bleibt darum auch dem geiſtlichen Schwert untergeordnet. Könige und weltliche Geſetze werden am göttlichen Geſetz geprüft. Und wenn auch die weltliche Gewalt, kraft der von Gott ihr zugewieſenen Aufgabe, die Böſen zu ſtrafen und die Guten zu belohnen, ungläubige und ungehorſame Glieder der Kirche die Schärfe ihres Schwertes ſpüren läßt, ſo erfüllt ſie nur die Pflicht einer chriſtlichen, dem Geſetz Gottes unterworfenen Obrigkeit. Herrenrechte über die Kirche und die geiſtliche Obrigkeit gewinnt ſie dadurch nicht, wie das alte Teſtament und das päpſtliche Recht deutlich bekunden. So groß der Unterſchied von Sonne und Mond, ſo groß iſt auch der Unterſchied von geiſtlicher und weltlicher Gewalt. Beide ſind Lichter am Firmament des Himmels, d. h. der Univerſalkirche. Aber nie kann die weltliche Obrigkeit auch nur entfernt die Würde der geiſtlichen in Anſpruch nehmen. Ihr „Ziel“ bleibt „natürlich“, nämlich der bürgerliche Friede, die Ruhe und Ordnung im Lande. So nennt denn auch der Kaiſer den Papſt ſeinen Herrn. Und der Papſt überträgt die höchſte weltliche Gewalt von Volk zu Volk. Er kann den Kaiſer abſetzen und exkommunizieren [57].

Dieſe Sätze atmen nicht den Geiſt, der Occam, das Schulhaupt der „Modernen“, beſeelte. Dem Artiſten, aber auch dem Mönch und werdenden Prieſter Luther blieben die kirchenpolitiſchen Ideen Occams fern. Deſſen kirchenpolitiſche Schriften fielen ihm nicht unter die Hände. Viel aber redete zu „korrekt“ über die amtliche Autorität des römiſchen Biſchofs und die Geltung des geiſtlichen und päpſtlichen Rechts, um Luther auf occamiſtiſche Wege zu leiten. Zwar hören wir nur von einer Zuſtändigkeit der kirchlichen Obrigkeit auf geiſtlichem Gebiet. Das iſt aber keineswegs auffallend. Auch das päpſtliche Recht iſt „geiſtliches“ Recht, nimmt das Geiſtliche für ſein Forum in Anſpruch und überläßt das „Körperliche“ dem weltlichen Schwert. Mit Hilfe des Ariſtoteles konnten ſogar Kanoniſten und „Moralphiloſophen“ der weltlichen Obrigkeit ein „eigenes“ Recht zuſprechen. Luther hatte davon als Baccalarius in den Vorleſungen gehört. Aber auf eigene Füße war die weltliche Obrigkeit doch nicht geſtellt. Sie konnte ſich weder ihre Geltung ſelbſt begründen noch ihre Zuſtändigkeit ſelbſt begrenzen. Ihr „eigenes“ Recht blieb „relativ“, auf ein übergeordnetes bezogen und ihm widerſpruchslos unterworfen. Noch waren Recht und weltliches Schwert nicht Wechſelbegriffe geworden. Noch war das Recht nicht lediglich eine Erſcheinung des weltlichen und „körperlichen“ Lebens. Noch gab es keine Souveränität der weltlichen Obrigkeit. Auch auf geiſtlichem Gebiet herrſchte ein Recht, wie ja die Kirche ſelbſt im Recht wurzelte und vom Recht lebte. Die Beſchränkung der geiſtlichen Gewalt auf die geiſtlichen Dinge bedeutete darum weder eine „Entrechtung“ des geiſtlichen Lebens noch eine Verſelbſtändigung der weltlichen Gewalt. Viel ſelbſt ſorgte dafür, daß ſeine Ausführungen nicht mißverſtanden wurden. Denn aus dem übernatürlichen, „geiſtlichen“ Recht leitete er die Gewalt des Papſtes über Kaiſer und Völker ab. Dies Recht aber wurzelte in der übernatürlichen Offenbarungsreligion ſelbſt. Ein Häretiker war, wer der geiſtlichen Gewalt den Gehorſam verſagte und ſich nicht ihr unterwerfen wollte [58]. Niemand dürfte darum in der Scheidung der weltlichen und geiſtlichen Gewalt etwas erkennen, das über die mittelalterliche Ordnung

Digitized by Google

hinausweise. Die eine Christenheit wird durch geistliches und weltliches Recht gelenkt. Das Letzte aber bleibt unvermeidlich in dienender Stellung. Nicht die Scheidung des „Körperlichen" und „Geistlichen", sondern der mit der Scheidung verbundene Sinn will beachtet sein. Luther las nichts, was Ausblicke auf eine nicht dem Mittelalter gehörende Welt eröffnete. „Papistisch" aufgewachsen, konnte er in den Wintermonaten 1506/07 „ganz eintauchen in die Dogmen des Papsttums" [59] und in die korrekte Gedankenwelt des mittelalterlichen Katholizismus sich vertiefen. Die Vorbereitung auf den priesterlichen Beruf ward zu einer Vertiefung in den mittelalterlichen Kirchenbegriff. Indem er sich theoretisch mit dem Meßopfer befaßte, stieg die Genugtuungs- oder Vergeltungsidee vor ihm auf, die alle religiöse Lebendigkeit und das Leben aus und in der Gnade umspannte. Er sah im „propitiatorischen" Opfer das Recht als die religiöse Leitidee. Und sie wiederum fand er in der sichtbaren Kirche und in der Organisation der Christenheit. Der im „asketischen" Leben stand und die vollkommene Gottesliebe zu erwerben trachtete, lernte das Recht als einen unentbehrlichen Bestandteil aller Seelsorge und Erbauung würdigen.

Nun wird die Bedeutung der zwischen Profeß und Ordination liegenden Monate durchsichtig. Sie haben Luther nicht nur technisch erzogen. Schärfer als bisher enthüllte sich ihm das Wesen Gottes und der Organismus der Christenheit. Als überzeugter katholischer Christ und „Papist" konnte er die erste Messe zelebrieren.

4.

Die Primiz war damals wie heute ein hohes Fest auch für die Angehörigen des Zelebranten. „Die erste Messe ward hochgehalten und trug viel Geldes, denn es scheinete dazu und war das rechte Geldmetze mit Opfer und Geschenk. Da legte man die horas canonicas mit Sackeln zu. Da mußte der liebe, junge Herr mit der Mutter, da sie noch lebte, tanzen, daß auch die Zuhörer stunden und weineten für Freuden. War sie aber gestorben, so stürzte er sie unter den Kelch und löfete sie aus dem Segfeuer" [60]. Wir brauchen diese Tischrede nicht im einzelnen auf ihre Zuverlässigkeit zu prüfen. Denn die Hauptsache wird zutreffend erzählt. Auch Luther wollte und sollte nicht seine erste Messe nur im engen Kreis der Klosterbrüder feiern. Den Vater bat er brieflich, zu seiner und Gottes Ehre zu erscheinen [61]. Mitte April erhielt er die Zusage. Nun erst bestimmte der Konvent den Tag der Primiz. Er wurde auf den Sonntag Kantate, den 2. Mai 1507 gelegt. Von der Eisenacher Verwandtschaft sollte der uns bekannte ehemalige Küster von S. Nicolai, Konrad Huter, sich einfinden [62]. Am 22. April bat Luther seinen Gönner in Eisenach, den Vikar Braun von S. Marien, herzlich und inständig, den Weg nach Erfurt nicht zu scheuen und durch seine Gegenwart wie durch seine Gebete ihm zu helfen, daß, wie es mit Anspielung auf Worte des Missale heißt, sein Opfer vor Gott annehmbar werde [63]. An die Mitglieder des Schalbischen Kollegiums wagte er keine Einladung ergehen zu lassen. Er bleibt ihnen freilich zu steter Dankbarkeit verpflichtet. Braun soll sie bei gegebener Gelegenheit dessen versichern und zugleich ihnen mitteilen, daß er sie gern bei seiner Primiz gesehen, sich aber

Digitized by Google

nicht getraut habe, so hochwürdige Männer mit einer so geringfügigen Sache zu behelligen [64]. Außer Braun, dessen Kommen so gut wie sicher war [65], lud Luther noch einen seiner Eisenacher Lehrer — Wigand? [66] — zur Feier [67]. Ob sonst noch jemand, wissen wir nicht. Unwahrscheinlich wäre es nicht. Denn der jüngst entdeckte Brief vom 28. April 1507 zeigt, daß Luther die Eisenacher Freunde möglichst vollzählig um sich zu sammeln suchte. Nur soweit der Respekt ihm Schranken zog, hielt er, in Demut geübt, sich zurück.

Bruder Martins Primiz sollte mit dem üblichen Gepränge gefeiert werden. Im Brief an seinen Eisenacher Lehrer lädt er ausdrücklich zur Teilnahme am Kontubernium ein. Zum selbst log freilich an dem Aufwand und den herkömmlichen Geschenken nichts. Seinem früheren Lehrer schrieb er, er habe mit der Einladung gezögert aus Furcht, sie könnte ihm als gewinnsüchtig gedeutet werden. Doch wie bekannt habe er schon in der Welt seinen Sinn nicht auf irdische Güter gestellt, geschweige denn jetzt im Kloster. Um eines Geschenkes willen möchte er ihn nicht geladen haben [68]. Doch er fügte sich der Sitte. Der Vater suchte nach Kräften den Glanz des Festes zu erhöhen [69]. Sein Aufwand weckte Aufsehen [70]. An der Spitze einer stattlichen Schar von 20 Mann ritt Hans Luther in den Klosterhof ein. Die Verpflegung von Roß und Reiter bestritt er ganz aus eigener Tasche [71]. In die Klosterküche schickte er die ansehnliche Summe von 20 Gulden [72].

So entsprachen die Vorbereitungen auf die äußere Feier ganz dem spätmittelalterlichen Brauch. Martin selbst sah der Primiz mit Dank und Ehrfurcht gegen Gott entgegen. „Da der glorreiche und in allen seinen Werken heilige Gott mich elenden, ja in jeder Weise unwürdigen Sünder für würdig erachtet hat, mich so herrlich zu erhöhen und in seinen erhabenen Dienst allein aus seiner überreichen Barmherzigkeit zu berufen, muß ich allerdings das mir anvertraute Amt übernehmen, um solcher großen und köstlichen Güte Gottes dankbar zu sein, soweit überhaupt der Staub es vermag“ [73]. So schrieb er seinem väterlichen Freunde Braun in Eisenach, frei von aller jüngst entdeckten „krankhaften Ueberreizung“ der Nerven und mit Worten, mit denen heute noch jeder ernste katholische Priester seiner Primiz entgegen gehen könnte. Befremdlich sind weder „Ton“ noch Gedanken des Briefes. Freilich blieb er sich seiner Unwürdigkeit bewußt. Freilich wußte er, daß das Geschöpf nichts ist vor dem Schöpfer. Das jedoch hatten ihm auch Biels Erläuterungen des Meßkanons eingeprägt. Aehnlich lautete es im Gebet des Offertoriums, das der Priester sprach, wenn ihm der Diakonus die Patene mit der Hostie gereicht hatte. Hier bekannte er sich als den unwürdigen Diener, der für seine ungezählten Sünden, Beleidigungen und Versehen die unbefleckte Hostie dem lebendigen und wahren Gott darbringe. Und das römische Missale ist doch nicht in „krankhafter Erregung“ geschrieben und zusammengestellt? Aber zugleich blieb sich Luther auch, wie jeder echte Priester, der überirdischen Glorie des priesterlichen Amtes bewußt. Demütiger und freudiger Dank erfüllte ihn, wenn er des hohen Tages der Primiz gedachte.

Von der Feier selbst wird uns anderes berichtet. Mit auffallendem Zittern und Zagen soll der junge Priester zum Altar getreten sein. Ihn quälte, so heißt es, die Furcht, irgend ein Wort auszulassen, was für schwere Sünde erklärt wurde, oder gegen irgend eine der Vorschriften zu verstoßen, welche die katholische Kirche für die kör-

Digitized by Google

perlichen Bewegungen bei der Meſſe, für das Ausbreiten und Zuſammenſchließen der Arme, für das Aufheben und Niederſenken der Augen, für das Kreuzſchlagen, Niederbeugen, Küſſen des Altars und dergleichen mehr ſehr genau feſtgeſtellt hatte [74].

Sollte aber wirklich grade ſolche Angſt ihn ſonderlich heimſuchen? Wohl wußte er aus den Konſtitutionen, wie leicht der Mönch durch Unachtſamkeit und Nachläſſigkeit ſich „Schuld“ auflade. Die Lektüre Biels lehrte ihn ebenfalls, aufzumerken und ſelbſt auf das Geringfügigſte zu achten. Peinliche Gewiſſenhaftigkeit in allem, in der Vorbereitung auf die heilige Handlung, in der Prüfung des eigenen Inneren und im Vollzug der einzelnen Teile der Meſſe war ſelbſtverſtändliche Pflicht. Den „Ritus“ hatte Biel nirgends als etwas Untergeordnetes behandelt. Ehe er die Erläuterungen des „vierten Teils“ des Kanons, des mit dem Vollzug des Opfers, mit der Konſekration der Materie ſich befaſſenden Teils [75] begann, hielt er eine Weile an, um den Ritus zu beſprechen, der das vorangehende Gebet [76] begleitet [77]. Er ſchließt den Abſchnitt mit der nachdrücklichen Warnung, es möge niemand ſich anmaßen, dieſen in der Kirche geltenden Ritus zu vernachläſſigen oder gar zu verachten. Wer ſich um die Bräuche der heiligen, irrtumsfreien Mutter Kirche nicht kümmere und ſelbſtherrlich eigene Wege gehe, werde auf Abwege mancherlei Art geraten und das erwünſchte Ziel nicht erreichen. Die „Heiligkeit“ des Ritus war demnach Luther bekannt. Aber mußte dies ſchwere Angſt und Furcht im Gefolge haben? Schon längſt hatte er gelernt, auf Riten achtzugeben. Vor allem aber gaben ihm die Rubra, der Rotdruck in den Texten des Miſſale, die unfehlbare Anweiſung. Ueberſah er trotzdem das eine oder andere, ſo hatte er ſich noch keiner Todſünde ſchuldig gemacht. Biel ſprach vielmehr ausdrücklich und mit Bedacht von der ſelbſtherrlichen Anmaßung und der beabſichtigten Mißachtung der Riten. Unfreiwillige Verſehen und Verſtöße wurden nicht als Sünde erachtet. Luther brauchte darum auch nicht zu befürchten, ſich einer ſchweren Sünde ſchuldig zu machen, wenn er wider die eigene Abſicht gelegentlich die Zeremonien nicht ganz korrekt inne hielt. Deſſen gedachte er noch, als er längſt von der römiſchen Kirche ſich losgeſagt hatte. Er habe Meßprieſter mit ſo ſchwachem Gedächtnis gekannt, daß ſie nicht wußten, ob ſie die eben von ihnen geſprochenen Worte wirklich geſprochen hätten. Sie waren an und für ſich in einer üblen Lage. Denn die Worte zu wiederholen war verboten. Ohne dieſe Worte müßte aber die Wandlung nicht möglich und darum die Meſſe gegenſtandslos ſein. „Hier war Angſt und Not.“ Aber die Theologen wußten einen Ausweg. „Es wäre genug, daß ein Prieſter, da er anfangen wollte Meſſe zu halten, einen Fürſatz und Willen gehabt hätte, die Worte zu ſprechen und zu wandeln. Darum ob er es hernach vergäße oder vielleicht nicht ſprechen würde, ſo wäre es doch ſein Wille und Meinung geweſen. Und das ſollte genug ſein, und damit gleichwohl der Leib und Blut Chriſti werden aus kraft des erſten Willens und Fürſatzes“ [78]. Das wußte Luther, der aus Biels Buch über die Meſſe erfahren hatte, daß ein unerwartetes Verſagen des Gedächtniſſes keine Sünde bedeute, vollends vor der Primiz. „Die Kraft des erſten Fürſatzes“ konnte darum eine etwa aufſteigende Angſt wohl niederdrücken und auch bei dem jungen Prieſter Luther die Aufgabe erfüllen, die ihr nach dem Zeugnis ſelbſt noch des Reformators zufiel. Und die Gewißheit, daß ein unbeabſichtigter Verſtoß gegen die Riten über-

Digitized by Google

haupt keine Todsünde sei, schützte ohnehin den Zelebranten vor schwerer Angst. Er mochte befangen und scheu vor den Altar treten, aber Zittern und Angst vor dem Verlust des Gnadenstandes brauchte ihn wirklich nicht zu erfüllen. Die Todsünde war vermeidbar, wenn der „erste Vorsatz" vorhanden war und absichtliche Mißachtung fehlte.

Die Riten haben nicht seine Seele heftig erschreckt, als er zum erstenmal als Priester vor dem Altare stand. Davon lassen unsere Quellen auch nichts verlauten. Keine einzige Nachricht rechtfertigt, was von den Wirkungen der rituellen Vorschriften auf den zum erstenmal Zelebrierenden erzählt worden ist. Zudem wußte Luther durch Biel, daß die der Konsekration unmittelbar vorangehenden Zeremonien seelische Erhebung bezeugen wollten. Der Priester richtet sich nach dem um gnädige Annahme des Opfers flehenden Gebet [79] wieder auf. Dadurch will er bekunden, daß der Geist vertrauensvoll sich mit der flehentlichen Bitte gen oben wendet, es möge das himmlische Manna ins Sakrament des Altars herabsteigen. In gleicher Weise hatte der Prophet die Augen zum Himmel erhoben, von dem er Hilfe erbat (Ps. 122). Wie man sich körperlich aufrichtet, so erhebt man sich auch geistlich aus dem Staub der Sünde, die den Geist niederdrückt. Die Hände aber werden erhoben, auf daß das Gebet schneller erhört werde. Davon durfte ja Moses zeugen, dem, als er die Hände gen oben streckte, der Herr einen über Bitten und Erwarten großen Sieg beschcerte [80]. Was angeblich Marter und Qual verursachte, lernte also Luther als geistlichen Trost verstehen. Wenn wirklich die Primiz ihm schwere Erschütterungen brachte, so müssen sie anderen Ursprungs gewesen sein.

Sie ganz in den Bereich der Fabel zu weisen, ist nicht wohl möglich. Die Ueberlieferung ist zu bestimmt. Immerhin will sie sorgfältiger erwogen sein, als üblich ist. Nach den herkömmlichen Darstellungen wäre es vor dem Altar fast zu einer dramatischen Szene gekommen. Als Luther den Meßkanon mit den Worten begonnen habe: „Dich also, mildester Vater, bitten wir" und fortfuhr: „Wir opfern Dir, dem Lebendigen, Wahrhaftigen und Ewigen", habe ihn ein solcher Schrecken gepackt, daß er fluchtartig den Altar verlassen hätte, wenn nicht sein klösterlicher Lehrer ihn zum Bleiben gezwungen hätte [81]. Diese Schilderung stützt sich auf Aeußerungen Luthers, die zu verschiedenen Zeiten gefallen sind; wenigstens gefallen sein sollen. Denn an der Zuverlässigkeit der überlieferten Mitteilungen zweifelte man nicht. Den Aufriß ließ man sich durch den in der Vorlesung über das erste Buch Mosis enthaltenen Bericht geben, das dramatisch bewegte Leben von den Tischreden. So hatte man Stoff genug und fügte unbesorgt zusammen, was man fand. In der Vorlesung über die Genesis hörte man Luther erzählen, er sei auf das Heftigste erschreckt worden, als er zum erstenmal im Meßkanon die Worte gelesen habe: „Dich also, gnädigster Vater", und weiter: „Wir opfern Dir, dem Lebendigen, Wahren und Ewigen." „Denn ich dachte, wie rede ich eine solche Majestät an, da schon vor dem Anblick oder der Unterredung mit einem Fürsten oder König alle verzagen müssen" [82]. In den Tischreden wird anschaulicher erzählt: „Als ich in der Messe stand und den Kanon anfing, erschrack ich so, daß ich geflohen wäre, wenn ich nicht durch den Prior ermahnt wäre. Denn do ich die Wort laß: Te igitur clementissime Pater usw. fühlte ich, daß ich ohne Mittler mit Gott

Digitized by Google

reden sollte. Da wollte ich wie der Judas vor der Welt fliehen. Denn wer kann die Majestät Gottes ohne den Mittler Christus ertragen?“ [83]. Einige Jahre früher hieß es noch bewegter: „Do ich nun vber den altar kam vnd solt consecrirn vber die wort: Aeterno vivo vero Deo, do dacht ich von den altar zu laufen vnd sagt zu meinem prior: Herr prior, ich furcht, ich muß von altar laufen! Da schalt er mich: Immer hinan! fort, fort! Also entsatzt ich mich vor diesen worten. Es ahnte mich wohl, es wäre nicht recht“ [84]. In der Körerschen Handschrift lesen wir, der „Präzeptor“ habe ihn zurückgehalten. Hinzugefügt wird noch, daß er von der Zeit an mit großem Entsetzen Messe gelesen habe und Gott danke, davon erlöst zu sein [85].

Doch auch hier verbürgt die Anschaulichkeit nicht die Wahrheit. Ja alle drei Berichte erwecken sehr starke Bedenken. Die Erzählung, wie sie die Vorlesung über die Genesis bietet, stand freilich unter dem günstigen Vorurteil, der Seder Luthers selbst zu entstammen. Das war aber eine irrige Annahme [86]. Schwerlich kann auch der ehemalige katholische Priester sich so geäußert haben, wie Besold, der Herausgeber der Vorlesung, ihn reden läßt. Denn die Worte: „Wir opfern Dir, dem Lebendigen, Wahren und Ewigen“ stehen überhaupt nicht im Kanon. Was darum alles eingeschaltet worden ist, um die Steigerung der seelischen Angst in der Zeit zwischen dem ersten und diesem angeblich letzten Gebet zu veranschaulichen, ist völlig aus den Fingern gesogen [87]. Die zuletzt genannten Worte gehören zum Offertorium oder „kleinen“ Kanon, der dem Meßkanon vorangeht. Der Zelebrant hatte sie gesprochen, ehe er zu dem den Kanon beginnenden Gebet: „Dich, gnädigster Vater“ gelangte. An der Ordnung des Missale scheitert demnach der der Vorlesung über die Genesis entnommene Aufriß der herkömmlichen Darstellung rettungslos. Von der Primiz selbst mag Luther in der Vorlesung gesprochen haben. Der Text legte ihm nahe, seinen Hörern zu schildern, ein wie großes Ding es sei, mit Gott zu reden. Unsere Gebrechlichkeit und Unwürdigkeit wollen uns wehren, unsere Augen und Hände zur göttlichen Majestät emporzuheben. Dem, auf dessen Wink die ganze Welt zittert, soll der elende Mensch sich mit seinen Bitten und Wünschen nahen. Die Menge der Mönche und Priester hat dessen freilich nicht geachtet. Sie weiß darum auch nicht, was beten ist. So hatte Luther gesprochen. Darauf teilte er die Erfahrung mit, die er am Meßkanon gemacht hatte. Lebhaft seiner Unwürdigkeit sich bewußt sollte er die heilige Majestät Gottes anreden, während man doch schon vor Fürsten und Königen verzagen müßte. Doch der Glaube überwindet, wie der Reformator nun fortfährt, alle Angst. In dieser Form kann Luther an einem Beispiel aus seinem eigenen Leben seinen Hörern illustriert haben, was es heißt, die Augen bittend zu Gott aufzuheben. Vermutlich hat nun Besold die beiden Sätze des Meßbuches harmonistisch nebeneinander gestellt und dank seiner Unkenntnis des Missale falsch eingereiht. Luther wußte natürlich, daß die Worte des Offertoriums nicht dem Anfangsgebet des Kanons folgten, sondern ihm vorausgingen.

Doch was konnte Besold zu solcher Harmonistik veranlassen? Die Antwort gibt die Ueberlieferung der Tischreden. Wie unsicher sie ist, sieht man auf den ersten Blick. Die Texte der Körerschen Handschrift und eines Ericeus brauchen uns nicht lange aufzuhalten, mögen sie auch, wie der Körersche, für besonders wertvoll

Digitized by Google

gelten oder, wie der auf dieſelbe Quelle zurückgehende Text des Ericeus, die Biographien beſtimmt haben[88]. Der Rörerſchen Nachſchrift beſonderes Vertrauen entgegen zu bringen, wurde uns bisher unmöglich gemacht. Ihre Beſtätigung durch Ericeus hebt nicht ihre Glaubwürdigkeit. Beide Texte zeichnen ſich auch nicht gerade durch Klarheit aus. Was Luther innerlich bewegte, wird erſt erzählt, nachdem man erfahren hat, daß der klöſterliche „Lehrer" ihn zurückhielt. Wie der „Präzeptor" entdecken konnte, was in Luther vorging, wird nicht geſagt. Luther „dachte" ja nur daran, den Altar zu verlaſſen. Schlaginhaufen entfernt wenigſtens dieſen Anſtoß, wenn er berichtet, Luther habe dem „Prior" geſagt, was ihn bewegte. Er nötigt auch nicht, die erſtaunte Frage zu ſtellen, wie denn der „Präzeptor" in die Nähe des Zelebranten gekommen ſei. Die Abhängigkeit Luthers von ſeinem Lehrer beſtand ja nicht mehr. Seit der Profeß war er nicht mehr „Lehrer", ſondern Bruder wie jeder andere. Das oft und gern wiederholte Schlußbekenntnis, er habe ſeit der Primiz mit großem Entſetzen Meſſe geleſen, kann vollends nicht von Luther ſtammen. Denn es widerſpricht dem Tatbeſtand[89]. Ericeus ſelbſt muß wenige Zeilen vorher Luther ſagen laſſen, er habe Meſſe gehalten und gebetet, um ſeine Traurigkeit zu vertreiben. Und wenn Luther ſelbſt an anderen Stellen[90] mitteilt, er ſei im Kloſter ganz den Faſten, Digilien, Gebeten und dem Meſſeleſen hingegeben geweſen; wenn er von ſeiner zwar als falſch erwieſenen, aber doch vorhanden geweſenen Zuverſicht zu dieſen Heilsmitteln ſprechen kann; wenn er alle Tage die Meſſe zelebriert und dabei ſtets drei Heilige angerufen haben will, um innerhalb einer Woche — Biel gab ſolchen Rat — den von ihm auserwählten 21 Heiligen gerecht zu werden[91]; wenn er nicht nur ſpäter ſich als einen „Meſſeknecht" kennzeichnet, ſondern auch als jüngerer Prieſter auf Terminiergängen durch die Dörfer um Erfurt und ſpäter in Rom mehr denn nötig Meſſen las, ſo kann er gewiß nicht ſeit dem 2. Mai 1507 „mit großem Entſetzen" Meſſe geleſen haben. Und wenn er noch im Dezember 1531 Schlaginhaufen, der nur unter Anfechtungen ſich dem Altar zu nahen vermochte, mit dem Satz eines Gerſon und der „übrigen Väter" zu tröſten imſtande war, man ſolle in der erſten „intentio" bleiben[92], ſo hat dies auch ihn ſelbſt ſeinerzeit aufgerichtet. Schlaginhaufen weiß denn auch in ſeiner Wiedergabe der Tiſchrede nichts von dem großen Entſetzen, das Luther jedesmal, wenn er Meſſe las, ergriffen haben ſoll. Er läßt den Reformator nur zum Schluß noch einmal bekräftigen, daß er ſich damals vor den Worten des Offertoriums entſetzt habe: „Alſo entſatzt ich mich vor dieſen worten." Schließlich wiſſen auch Ericeus und ſeine Quelle nicht mehr, woraus Luther erlöſt wurde. Nach Luthers eigenen Angaben beſtand die Erlöſung in der Befreiung von der Blasphemie oder Gotteslaſterung des Opferdienſtes dank der ihm von Gott hernach geſchenkten rechten Erkenntnis des Evangeliums. Ericeus und ſein Gewährsmann haben demnach eine gründliche Verwirrung angeſtiftet. Gerade ihnen zu folgen, war keine glückliche Eingebung.

Das kann nun freilich nicht bedeuten, daß wir den zuerſt genannten Tiſchreden mit um ſo größerem Vertrauen folgen dürfen. Weder ſtellen ſie eine einhellige Ueberlieferung dar, noch ſind ſie wider alle Bedenken gefeit. Nach der einen Tiſchrede will Luther vom Schrecken gepackt worden ſein, als er über den Worten: „Dir, dem Lebendigen, Wahren und Ewigen" „konſekrieren" ſollte; nach der an-

Digitized by Google

deren, als er die Worte las: „Dich also, gnädigster Vater." Besold mochte offenbar auf keine der beiden Angaben verzichten. So harmonisierte er, indem er beide, allerdings in einer unmöglichen Reihenfolge, miteinander verknüpfte. Das hat ihm zwar bis heute nicht geschadet. Wer jedoch das Missale kennt, wird Besolds Fehler nicht wiederholen mögen. Zugleich wird er der von Schlaginhaufen überlieferten Tischrede vom 20. 5. 1532 recht mißtrauisch begegnen. Denn ihr zufolge erzählt Luther, er habe über den Worten: „Dir, dem ewigen, lebendigen, wahren Gott", konsekrieren wollen. Das kann aber Luther nicht gesagt haben. Denn diese Worte gehören, wie wir wissen, zum Offertorium oder kleinen Kanon, dem die Konsekration fremd ist [93]. Sie findet erst während der Rezitation des mit dem Gebet: „Dich also, gnädigster Vater", beginnenden Meßkanons statt. Das wußte Luther im Jahre 1532 noch ebensogut wie im Jahre 1507. Und kann er wirklich schon „geahnt" haben [94], daß die Messe eine Gotteslästerung sei? Hier wird doch eine charakteristische reformatorische Erkenntnis in eine Zeit zurückdatiert, der diese Erkenntnis noch ganz fehlt. Die Furcht, eine Gotteslästerung zu begehen, kann Luther nicht ergriffen haben, als er zum erstenmal konsekrieren wollte. Der Vorlesung über die Genesis ist denn auch dies Motiv ganz unbekannt.

Schlaginhaufen hat also niedergeschrieben, was Luther nie gesprochen hat. So kann er auch sehr wohl für die lebhafte Schilderung der Szene vor dem Altar verantwortlich gemacht werden. Glaubhaft ist sie keineswegs. Eine erregte Wechselrede zwischen dem Zelebranten und dem Prior während der Stillmesse, unmittelbar vor der Konsekration, wäre so ungewöhnlich, wenn nicht ungeheuerlich, daß sie sehr viel besser bezeugt sein müßte, als es der Fall ist. Was auch könnte sie glaubhaft machen? Von der Unwahrscheinlichkeit einer schweren Störung des heiligsten Teils der Messe durch den zu widerspruchslosem Gehorsam erzogenen Zelebranten mag man ganz absehen. Wie aber sollten Rede und Gegenrede zwischen Prior und Priester möglich sein? Dem Priester nahe sind nur Subdiakonus und Diakonus. Er selbst, in gebeugter Haltung vor dem Altar, hat der Gemeinde den Rücken zugekehrt. Was ihn innerlich bewegen mag, bleibt darum auch dem Prior verborgen. Ihn anzureden hat er aber keine Gelegenheit, es sei denn, daß er die heilige Handlung ostentativ unterbricht, sich wendet und die Stufen des Altars hinabsteigt. Das aber wagt unser Text doch nicht zu behaupten. Unwillkürlich hat man darum auch die Szene gemildert und aus der Wechselrede einen „strengen Wink" des Lehrers gemacht [95]. Eine wirkliche Erleichterung hat man dadurch allerdings nicht gewonnen. Denn wie konnte der Prior merken, was im Zelebranten vorging? Auch die zweite, weniger dramatische Fassung aus dem Jahre 1537, der wir in den Nachschriften Lauterbachs und Wellers begegnen, kennt nicht den Wink, sondern die „Ermahnung" des Priors. Der Vorfall selbst wird freilich zutreffend in den Beginn der Stillmesse gelegt [96], ohne jedoch, wie wir wissen, dadurch an Wahrscheinlichkeit zu gewinnen. Auch die Begründung, die Luther gegeben haben soll, weckt Zweifel. Sie enthält wiederum ein neues, weder Schlaginhaufen noch der Vorlesung über die Genesis bekanntes Motiv. Wir stehen also vor einer dritten Motivierung. Sie weiß zwar nichts von reformatorischen „Ahnungen". Luther will nur gefühlt haben, daß er ohne Mittler mit Gott reden sollte. „Da wollt ich

Digitized by Google

wie Judas vor der Welt fliehen. Denn wer kann die Majestät Gottes ohne den Mittler Christus ertragen?" Doch gerade unter dem Schutze dieses Mittlers nahte sich Luther Gott. Er eröffnete ja den Meßkanon mit dem Gebet: „Dich also, gnädigster Vater, bitten wir inständig durch Jesum Christum, deinen Sohn, unsern Herrn" [97]. Und doch will er ohne Mittler vor Gottes Angesicht gestanden haben?

Anzunehmen, daß Luther, der genaue Kenner des römischen Meßbuchs, solches gesagt habe, ist wirklich nicht leicht. Dagegen darf sehr wohl der zweiten, mit dem Missale und dem katholischen Priesterdienst nicht vertrauten Generation, der wir die Niederschriften oder vielmehr die schriftliche Verarbeitung des Gehörten verdanken, die Verantwortung für alle Unstimmigkeit und Unwahrscheinlichkeit aufgebürdet werden. Die uns oft genug bekannt gewordene Neigung der zweiten und dritten Generation zum Fabulieren hat auch vor der Erzählung Luthers von seiner Primiz nicht Halt gemacht. So müssen wir endgültig darauf verzichten, in den Fassungen der Tischreden eine verläßliche Darstellung des Vorganges zu erkennen. Wir werden also zu der in den Vorlesungen über das erste Buch Mosis enthaltenen Darstellung zurückkehren müssen. Ihr fehlt freilich das „szenische" Leben. Und sie kennt nicht die Begründung, die wir in der Tischrede von 1537 finden. Aber es braucht nicht mehr ausgeführt zu werden, warum beides hier eine Gewähr der Zuverlässigkeit ist. So hören wir denn nichts von dem, was die herkömmliche Darstellung unglaubwürdig macht. Was aber berichtet wird, ist durchsichtig und verständlich. Der Fehler, dem unsere Darstellungen den Aufriß entnehmen, konnte unschwer erklärt werden. Luther selbst hat also nur von dem Anfangsgebet der Stillmesse gesprochen [98]. Darauf wurde er um so leichter geführt, als vor seinem Bewußtsein die Gestalt Isaaks stand, der Augen und Hände bittend zur göttlichen Majestät aufhob. Gerade in dieser Haltung eröffnete ja der Priester den Meßkanon. Wird demnach der Bericht der Vorlesung über die Genesis nicht von jenen Schwierigkeiten bedrückt, die auf der Darstellung der so gern verbreiteten Tischreden lasten, haben wir zugleich einen zwar nicht „authentischen", aber doch dem ursprünglichen Wortlaut nahestehenden Text, so kann nur er die Darstellung bestimmen.

So wäre Luther zwar weder „schier gestorben" noch „fast davongelaufen", als er die Primiz feierte. Aber die Stunde, auf die er sich durch Fasten, Beichte und ernste Gewissensprüfung vorbereitet hatte, wurde ihm zu einem nie vergessenen Erleben des Gottes, den er von den Tagen der Kindheit her kannte. Als er die Gebete der Stillmesse zu sprechen begann, erschütterte seine Seele die Erwägung, wie er, die im Staube liegende Kreatur, die furchtbare Majestät Gottes anzureden sich getrauen dürfe. War das etwas Ungewöhnliches oder gar eine pathologische Erscheinung, ein Zeichen seelischer oder nervöser Zerrüttung und körperlicher Erkrankung, etwa epileptoider Anfälle, der Präkordialangst oder was sonst noch neuerdings genannt worden ist [99]? Eine wirklich kritische Prüfung der Ueberlieferung hätte die Entdecker solcher Krankheitszustände vermutlich an ihrer eigenen Entdeckung irre gemacht. Was sich ereignete, war im letzten Grunde ein echtes und gesundes religiöses Erlebnis. Luther selbst hat es nie anders angesehen. Denn in der Vorlesung über die Genesis versichert er ausdrücklich, es bleibe etwas unsagbar Großes, daß der gebrechliche und unwürdige Mensch zu Gott die Augen emporheben und

Digitized by Google

der göttlichen Majestät, vor deren Wink die Welt zittert, bittend sich nahen darf. Gottes Majestät bleibt stets „furchtbar". Mit Gott zu reden ist nie etwas Selbstverständliches. Das Geschöpf muß wissen, daß es vor dem gewaltigen Herrn steht, dem es nicht entrinnen kann und den schweigend zu erdulden angemessen wäre. Auch wer den „gnädigsten Vater" „durch Jesus Christus" anzurufen sich anschickt, bleibt sich des furchtbaren und die Seele mit Zagen erfüllenden Abstandes zwischen Schöpfer und Geschöpf bewußt. Was Luther in der Primiz erlebte, bleibt ihm auch am Schluß seines Lebens eine Wahrheit der Religion, keine bloße Anschuldigung wider den „Papismus" und die „Sophisten". Er kennt keinen Verkehr mit Gott, der vom Beben nichts wüßte und in platter, geschwätziger Selbstverständlichkeit sich vollzöge. Der Fromme bleibt Knecht und Sklave, der kein Recht besitzt. Der Reformator weiß zwar, daß der „Glaube" die „Angst" der Kreatur vor Gott überwindet [100]. Doch die Angst selbst als krankhaft anzusprechen, wäre ihm nie in den Sinn gekommen. Er hätte zugleich dem normalen Verkehr des Menschen mit Gott das Urteil sprechen müssen.

Weder nach Aeußerung noch Inhalt war krankhaft, was Luther in der Primiz erlebte. Er vernahm vielmehr einen echten Laut der Religion. Das hätten auch alte und neue katholische Gegner erkennen können. Muß denn das religiöse Leben sofort zu einer Trivialität werden, wenn es Luther zu richten gilt? Biel hätte schwerlich dazu ja gesagt. Er sah ja den Zelebranten im Staube vor seinem Gott liegen. Von der Gebrechlichkeit, Unwürdigkeit und Angst des Priesters vor dem himmlischen Herrn erfuhr Luther auch durch Biels Erklärung des Meßkanons. Sein Herz mochte „bluten", wenn er es las. Aber es versagte, wie wir wissen, nicht die Zustimmung. Der „Gedanke", der ihn am 2. Mai 1507 vor dem Meßaltar erbeben ließ, stand in innerer Verbindung mit dem, was er zuvor in Biels Schriften gelesen hatte. Er mag es empfindlicher und „skrupulöser" aufgenommen haben, als sein Führer beabsichtigte. Und das „Vernunftgesetz" der Kirche, d. h. die in der Vergeltungsidee wurzelnde Gottesanschauung, welche Würdigkeit der Kreatur verlangte, war nur zu geeignet, die Unruhe zu steigern; wenn denn überhaupt Gott als eine lebendige, Herz und Nieren prüfende Macht gewußt wurde. Aber krankhaft wurden die Skrupel dadurch nicht. Die „Angst" blieb auch in der durch den Vergeltungsgedanken bedingten Fassung eine Stimme der Religion. Diese „Marter" wirksam wie später zu überwinden wußte Luther noch nicht. Aber er brach auch nicht unter ihr zusammen. Der Glaube, aus dem der Gerechte lebt, d. h. die kirchliche Rechtgläubigkeit und übernatürliche Liebe, das fürbittende Gebet der Brüder, Freunde und Verwandten, um das er gebeten hatte, die trostreiche „prima intentio" [101], die Gewißheit von der genugtuenden Wirkung der Zerknirschung und der versöhnenden Kraft des heiligen Opfers hielten ihn aufrecht. Unter Benutzung von Worten und Gedanken des Missale und der Auslegung Biels hatte er in demütiger Freude, ohne krankhafte Erregung oder „ungesunde, angsthafte Ueberreizung" [102] zur Feier seiner Primiz eingeladen. Und er brauchte nicht verstört den Meßaltar zu verlassen.

Das wissen wir bestimmt. Denn uns ist bekannt, daß er innerlich gehoben und freudig an dem der Primiz folgenden Festmahl sich beteiligte. Es ansehnlich

Digitized by Google

zu geſtalten hatte ſchon Hans Luther ſich angelegen ſein laſſen. Auch der große Erfurter Konvent trug das Seine dazu bei. Martin ſelbſt hatte, dem Brauche gehorchend, Einladungsbriefe abgeſchickt. Doktoren und Magiſter ſollen zugegen geweſen ſein[103]. Vermutlich waren es nicht „weltliche“, außerhalb des Kloſterverbandes ſtehende Glieder der Univerſität, ſondern Angehörige des Auguſtiner Konvents, „vornehme Männer des Auguſtinerordens“, wie ſie in der Vorleſung über das erſte Buch Moſis bezeichnet werden[104]. Als vornehmſten Gaſt hat man den Weihbiſchof Johann von Lasphe genannt. Aber doch nur, weil mon der irrigen Meinung war, daß die Primiz der Ordination unmittelbar folgte[105]. Die bekannten Berichte über das Feſtmahl wiſſen nichts von der Beteiligung des Weihbiſchofs. Alle aber wiſſen von einem Zuſammenſtoß des Vaters mit dem Sohne. Freilich iſt er nicht ſo heftig geweſen, wie gern angenommen wird[106]. Er machte aber doch Eindruck. Und ſpäter wurde er Luther bedeutungsvoll.

Die Berichte auch über dieſen Vorfall ſind nicht einhellig. Zwei Gruppen laſſen ſich unſchwer erkennen. Der Wortlaut der einen Gruppe ſtammt unmittelbar von Luther ſelbſt und aus der Zeit, da er den Kampf gegen die Mönchsgelübde begann, aus dem September und November des Jahres 1521. Die zweite, den letzten Jahrzehnten des Lebens Luthers angehörende Gruppe kann ihren Wortlaut nicht auf Luther ſelbſt zurückführen. Ratzeberger ſchließlich verarbeitet — was uns nicht mehr zu wundern braucht — frei und ohne Verſtändnis, was ihm zum Teil ſchon falſch erzählt worden war. Seine Schilderung braucht uns darum nicht aufzuhalten[107]. Wir ſind vielmehr zunächſt auf die erſte Gruppe angewieſen. Aber auch deren Angaben decken ſich nicht. Wohl iſt ihnen beiden eigentümlich, daß ſie weder Zeit noch Ort des Ereigniſſes genau mitteilen. Wir erfahren nur, daß Martin bereits mit ſeinem Vater ausgeſöhnt war. Es ſcheint auch, als hätten wir es nur mit einer Unterredung unter vier Augen zu tun. Der Vater redet „nach der Ausſöhnung“ mit dem Sohn, der bereits die Gelübde abgelegt hat; er wendet ſich auch in ſeiner Erwiderung auf die Bemerkungen des Sohnes nicht zugleich an einen weiteren Kreis. Und nach dem älteſten Bericht, wie ihn der Brief an Melanchthon enthält, hat Luther von ſeinem Vater nur das Wort vernommen: „Möchte es kein Blendwerk des Satans geweſen ſein.“ Einer vorangegangenen Verſicherung des Sohnes wird nicht gedacht. Und dies Wort des Vaters machte einen Eindruck auf den Sohn, wie nie zuvor und hernach irgend eines ſeiner Worte. Gott ſelbſt habe offenbar durch den Vater zu ihm geſprochen[108]. In dem gut zwei Monate ſpäter geſchriebenen Brief an ſeinen Vater iſt Martin ausführlicher. Die zweifelnde Erwiderung des Vaters, es möchte ein Blendwerk des Teufels geweſen ſein, folgt der Verſicherung des Sohnes, er ſei durch Schrecken vom Himmel gerufen worden. Das Wort des Vaters „ſchlug durch, als wenn Gott ſelbſt es durch deinen Mund geſprochen hätte, und ſetzte ſich feſt, tief drinnen in mir; ich aber verſperrte mein Herz, ſo gut ich es vermochte, gegen dich und dein Wort“. Nun „fügte“ aber, ſo fährt der Sohn im Brief vom Nov. 1521 fort, der Vater noch ein zweites Wort „hinzu“. „Als ich dir bereits in Sohneszuverſicht deine Entrüſtung vorwarf, da wieſeſt du mich ſofort zurecht und traffſt mich wieder ſo geſchickt und paſſend, daß ich in meinem ganzen Leben von einem Menſchen kaum ein Wort gehört habe, das kräftiger in mir ge-

Digitized by Google

klungen und fester gehaftet hat. Du sagtest nämlich: Hast du denn nicht auch gehört, daß man den Eltern soll gehorsam sein? Aber ich, sicher in meiner Gerechtigkeit, hörte dich an wie einen Menschen und dachte gering von dir; doch von Herzen dies Wort zu verachten war ich nicht imstande" [109].

Diese Schilderung ist nicht nur ausführlicher; sie schafft zugleich eine leichte Unstimmigkeit. Zweimal ist der Sohn äußerst betroffen. Das Wort aber, das ihm wie kein anderes in der Seele haften blieb, ist gerade nicht das im Briefe an Melanchthon angegebene, sondern ein dort überhaupt nicht genanntes. Doch diese Unstimmigkeit ist zu gering, um das Vertrauen zur Zuverlässigkeit der zwei Monate jüngeren Darstellung zu schwächen. Denn auch der zweite Bericht erzählt von dem starken Eindruck, den das erste Wort des Vaters machte. Da zudem Martin wußte, mit welchen Listen Satan die Seele umstrickt, so konnte die kritische Erwiderung des Vaters nicht in den Wind geredet sein. Der Brief an Melanchthon ist aber lückenhaft. Denn Hans Luther hat selbstverständlich seine Bemerkung als Antwort auf eine Versicherung des Sohnes fallen lassen. Im Brief an Melanchthon haben wir darum nur eine flüchtige Gelegenheitsskizze vor uns, während der Brief an den Vater nach reiflicher Ueberlegung geschrieben ist. Wir dürfen darum ihn zur Grundlage machen. Außerdem versichert Luther ausdrücklich, der Vorfall sei ihm nur allzu deutlich gegenwärtig.

Was der Vater sagte und wie es der Sohn aufnahm, kann demnach nicht zweifelhaft sein. Doch wann fielen die Worte? Die Darstellungen aus Luthers eigener Feder nennen nur die Zeit nach der Profeß und Aussöhnung mit dem Vater. Die späteren Berichte geben insgesamt den Tag der Primiz an [110]. Das klingt zuverlässig. Hans Luther hatte ja sein Erscheinen zu diesem Fest zugesagt. Eine frühere Begegnung von Vater und Sohn ist weder bezeugt noch angedeutet. In Eisenach war Luther freilich im Frühjahr 1507 zu kurzem Aufenthalt gewesen [111]. Von einer Reise nach Mansfeld ist uns nichts bekannt. Die Ueberlieferung mag darum glaubhaft sein. Das berechtigt uns jedoch nicht, ihr in allem zu folgen. Denn abgesehen von der einen Zeitangabe sind die späteren Berichte nicht einhellig. Sie widersprechen auch den früheren Mitteilungen Luthers selbst und verschleiern das Verständnis des Vorfalls. Man war darum nicht gerade gut beraten, als man sie der Schilderung Luthers aus dem Jahre 1521 vorzog.

Ganz für sich will die Erzählung gewürdigt sein, die wir in der Vorlesung über das erste Buch Mosis finden. Ihr zufolge kam es überhaupt nicht zu einer Unterredung zwischen Vater und Sohn. Denn als man beim Mahle saß, lobten vornehme Männer des Augustinerordens das Mönchsleben und gaben ihrem Erstaunen Ausdruck, daß Hans Luther dem Eintritt seines Sohnes in das Kloster widerstanden habe. Ihnen antwortete Hans: „Ei lieben Herrn, wißt ihr auch, daß geschrieben stehet: Du sollt Vater und Mutter ehren?" Von dem Blendwerk des Satans ist so wenig die Rede wie von dem Eindruck der Worte auf den Sohn. Er scheint ganz unbeteiligt gewesen zu sein. Die Lektion wird nicht ihm, sondern den „vornehmen" Augustinermönchen erteilt.

So kann sich jedoch der Vorfall nicht abgespielt haben. Die auf ganz deutlicher Vergegenwärtigung ruhende Darstellung schon aus dem Jahre 1521 erweist die

Digitized by Google

Schilderung der Vorleſung über die Geneſis als ungenau. Sie kann darum keine maßgebende Bedeutung beanſpruchen. In der Nachſchrift der Predigt vom 2. Sonntag nach Epiphanias 1544 wird auch nicht verhehlt, daß Hans Luther auf eine Frage des Sohnes antwortet. „Als wir nun zu Tiſche ſaßen, Do hub ich an in guthem kindtlichen vermogen mit im zu reden, Wolt ime vnrecht vnd mir recht geben, das ich ſagte: Lieber Datter, warumb hat ir euch ſo hart darwider geſatzt, vnd waret alßo zornigt, das Jr mich nicht gern woltet laſſen ein Monch werden, vnd vileicht noch itzo nicht altzugern ſehet, Jſts doch ßo ein fein geruhſam vnd gotlich weſen, Do hebt er an vor allen Doctoribus, Magiſtris, und andren hern: Jr gelarten. hapt ir nicht geleſenn inn der Schrifft, das man Datter vnd Mutter ehren ſoll?" Die Antwort des Vaters erſchreckte den Sohn und ließ ihn verſtummen[113]. Immer noch ſind freilich die gelehrten Herren angeredet. Das bleibt auffallend. Denn konnte Hans Luther wirklich den „vornehmen Auguſtinern" eine Rüge erteilt haben wollen? Nach Bavarus war doch nichts vorausgegangen, was ihn dazu hätte berechtigen mögen. So wenig er von den ihn umgebenden Mönchen vorausſetzen durfte, daß ſie wider den Willen der Eltern die Kutte angelegt hätten, ſo wenig durfte und konnte er im Kloſterleben ſchlechthin eine Verletzung des vierten Gebots erblicken[113]. Nicht einmal den Vorwurf konnte er erheben, daß die Auguſtiner ſeinen Sohn eingefangen und zum Ungehorſam gegen den Vater verleitet hätten oder den Kindesgehorſam gering achteten. So machen die letzten, nicht aus der Feder des Reformators ſtammenden Schilderungen des Vorfalls den Vater Hans — wir konnten Aehnliches ſchon an Ratzeberger beobachten[114] — zu einem Zeugen der evangeliſchen Wahrheit, an der alle ſelbſtgemachte Heiligkeit zerſchellt. Aus dem vierten Gebot ſchöpfte man ſpäter einen Teil des Widerſtandes gegen die „Geiſtlichkeit" des Kloſterlebens. Kein Wunder, daß nun Ratzeberger und andere heute dieſen Faden weiter ſpinnen.

Bavarus macht aber Hans Luther nicht ſchlechthin zum Lehrer der Doktoren und Magiſter. Die Worte gelten auch dem Sohn, der ſie durch ſeine Frage hervorgerufen hatte. Inſofern wird noch die Verbindung mit Luthers eigener Darſtellung und den Tiſchreden gewahrt. Die Fortſetzung aber unterbricht ſie ganz. Martin iſt und bleibt verſtummt. Seine Ordensbrüder treten in die Breſche. Mit ihnen allein muß jetzt der Laie Hans fechten. Wie der Strauß ſich abwickelte, bleibt freilich undeutlich. Der Mitteilung, daß Martin nichts zu erwidern vermochte, folgt die Bemerkung des Erzählers, die Mönche hätten das göttliche Gebot unwirkſam gemacht, indem ſie an das Wort erinnerten, daß man Gott mehr gehorchen ſolle als den Menſchen. Nun erſt wird die Schilderung des Zwiſchenfalls während der Feſttafel wieder aufgenommen. „Da nun andere dreinredeten, ſagte er weiter: Wolte nur Gott, das kein Teufels Geſpenſt were." Wüßten wir nicht bereits, welchem Einwand dieſe Erwiderung galt[115], ſo bliebe ſie uns hier ganz unverſtändlich. Denn bei allgemeinen Einreden, die die Tragweite des vierten Gebots zum Gegenſtand haben, iſt man auf ſolche Antwort doch nicht gefaßt. Ihr fehlt nun auch die uns bekannte Wirkung. Weder Martin noch die Mönche ſind betroffen. Vielmehr muß Hans erkennen und auch zum Ausdruck bringen, daß er der Unterlegene iſt. Denn das Bruchſtück aus der Predigt vom 2. Sonntag nach Epiphanias

Digitized by Google

schließt mit den Worten: „Er verwilligte und mußte sich überreden lassen und ließ geschehen, aber den väterlichen Willen, den die Eltern geben sollen zur Hochzeit und Verlöbnis, den habe ich nicht gutwillig von ihm können erlangen. Er hat wohl den Willen geben, aber ungern, und war allein ein halber Wille, wenn es an ihm hätte sollen liegen, so hätte er lieber gesagt, nein, es gefällt mir nicht, wie er denn zu verstehen gab und sagte: Ich muß allhier seyn, essen und trincken, wolt aber lieber davon seyn“ [116].

Diese mißmutige Aeußerung des alten Hans, die neuerdings gern wiedergegeben worden ist [117], wird sonst nirgends erwähnt. Wichtiger aber ist die starke innere Abweichung von dem „authentischen“ Bericht. Schließlich langt auch Bavarus dort an, wo die in der Vorlesung über die Genesis niedergelegte Erzählung sofort steht. Ihn hier unbedingt zum Führer zu wählen, heißt darum nichts anderes, als Luther selbst zu mißtrauen. Auch die Tischreden aus den dreißiger Jahren bestätigen nicht, was Bavarus erzählt. Sie lassen es mit einer Wechselrede zwischen Vater und Sohn genug sein. Aber einwandfreie Zeugen des Vorgangs sind auch sie nicht. Eine Ueberlieferung aus der ersten Hälfte der dreißiger Jahre beginnt schon, den Vater Hans als Zeugen der evangelischen Wahrheit gegen die Mönche zu charakterisieren [118]. Doch die Tischreden sind hier insgesamt eine getrübte Quelle [119]. Wer aus ihnen schöpft, verzichtet auf Verständnis und begnügt sich mit der Wiedergabe einer recht farblosen Anekdote.

Allem Anschein nach hat freilich Martin nach der Primiz beim Festmahl die Gelegenheit für günstig erachtet, eine vorbehaltlose Zustimmung des Vaters zu seinem Entschluß zu erlangen, den er im Sommer 1505 nicht „gerne verwilligt“ hatte [120]. Der Vater war ja mit einem stattlichen Gefolge erschienen. Er hatte ein großes Festgeschenk gegeben. Er sah den Sohn in der Glorie des priesterlichen Amtes. Martin selbst durfte versichern, daß er einem himmlischen Ruf gehorchend das Kloster aufgesucht habe. Nie hatte er bis zu jenem Tag das Erlebnis zu Stotternheim anders angesehen. Die Brüder urteilten ebenso, als sie es mit dem Erlebnis Pauli vor Damaskus verglichen. Aber der Mansfelder Gewerke Hans Luther wußte genau, daß der Teufel mit den Menschen sein Gespött treibt und daß „Gehorsam“ gegen außergewöhnliche Rufe gefährlich oder doch bedenklich sei. Denn das Außergewöhnliche konnte ein Blendwerk des Satans sein. Und auch Martin kannte die Listen des Fürsten der Hölle. Aber daß er bei Stotternheim vor ihnen gestanden haben könnte, war ihm nie in den Sinn gekommen. Der nüchterne Zweifel des Vaters, der auch diesem Erlebnis keine Ausnahmestellung zubilligte, schuf darum, begreiflich genug, eine starke Erregung. Martin war ja wider seine eigene Erwartung Mönch geworden, hatte wirklich, wie ihm selbst bewußt war, ein gezwungen und gedrungen Gelübde getan. Aber ebenso verständlich wie seine Erschütterung ist sein innerer Widerstand gegen den Zweifel des Vaters [121]. Er hatte ja geistliche Förderung im Kloster erfahren. Er konnte sein Leben sogar als „fein und geruhsam“, ja als „gotlich wesen“ schildern. So mußte ihn doch Gott gerufen haben. Des Vaters Entrüstung war und blieb unrecht. Jetzt aber rechtfertigte sich der Vater. Denn nichts anderes ist die angebliche Bekehrung der Doktoren und Magister. Er glaubte mit gutem Grund sich zu seinem Unwillen bekennen zu dürfen.

Digitized by Google

Denn Martin hatte, möglicherweiſe einem Blendwerk nachgebend, alle Pläne des Vaters über den Haufen geworfen. Auch jetzt, nach der Ausſöhnung, verlangte Hans Luther Verſtändnis dafür, daß er ein Recht auf Martins Gehorſam gehabt hatte. War der Ruf Gottes vielleicht doch nur ein Blendwerk der Hölle, ſo durfte das klare und eindeutige Gebot Gottes Beachtung finden und der Unwille des Vaters gerechtfertigt erſcheinen. Den Vorwurf des Sohnes wollte er unter keinen Umſtänden gelten laſſen.

Uns mag es im erſten Augenblick befremden, daß des Vaters Rechtfertigung einen ſo großen und nachhaltigen Eindruck auf den Sohn machte. Der Sinn des vierten Gebots war ihm doch nicht unbekannt. Auch die Mönchsliteratur befaßte ſich mit ihm und ſuchte einen Ausgleich zwiſchen der Pflicht, den Eltern zu gehorchen und der Forderung des Evangeliums, alles um Chriſti willen zu verlaſſen. Der Widerſpruch der Eltern war natürlich kein unbedingtes Hindernis. Denn Gott muß man mehr gehorchen als den Menſchen. Und wer Vater und Mutter lieber hat denn Chriſtum, der iſt ſeiner nicht wert. Matth. 10, 29. 37 und Pſ. 45, 11 wurden, wie Luther in ſpäteren Jahren entrüſtet mitteilt, unbedenklich für das Recht der Loslöſung von allen Pflichten des Weltlebens in Anſpruch genommen [122]. Das waren unbeſtrittene Mönchswahrheiten. Der Liber Conformitatum [123], der „Eulenſpiegel" der Barfüßer, und andere Mönchsbücher verbreiteten ſie überall hin. Zudem konnte ja der Mönch beſſer als andere das vierte Gebot erfüllen. Denn er konnte die fleiſchlichen Wohltaten mit geiſtlichen, die zeitlichen mit ewigen vergelten [124]. Die Pflicht des Gehorſams blieb demnach, aber die Form ihrer Verwirklichung wurde abhängig von den Bedingungen, unter denen man lebte [125]. Sie richtete ſich nach den Pflichten, die man in der Profeß übernahm [126]. Auf ein „Problem" brauchte Martin nicht erſt aufmerkſam gemacht zu werden. Zudem war er ja gar nicht gegen den Willen des Vaters ins Kloſter getreten. Einer ausgeſprochenen Verletzung des vierten Gebots hatte er ſich darum nicht ſchuldig gemacht. Und doch packte ihn des Vaters Entgegnung derartig, daß kaum irgend eines Menſchen Wort kräftiger in ihm geklungen und feſter gehaftet [127]? Ihn ließ verſtummen [128] das Wort eines Vaters, der gar nicht daran dachte, das Recht mönchiſchen Lebens grundſätzlich zu beſtreiten? Der bloße Hinweis auf den vom vierten Gebot geforderten Gehorſam kann Martins Erregung nicht erklären.

Verſtändlicher jedoch wird ſie, wenn man auf die Wirkung des vorangegangenen kritiſchen Vorbehaltes achtet. Nicht ohne Grund hat Luther lediglich ihn in der Melanchthon gegebenen Skizze angeführt. Denn er allein drohte alles problematiſch zu machen und eben dadurch dem vierten Gebot, dem normalen Weg, eine beſondere Bedeutung zu geben. Martin glaubte, einem göttlichen Ruf gefolgt zu ſein. Er freute ſich des „göttlichen Weſens" ſeines Standes, des „feinen" und „geruhſamen" Lebens im Kloſter. Er lebte dort, wo man unter den „Chören der Engel" ſein konnte, wie er im Jahre 1543 erzählt [129]. Die kritiſche Erwiderung ſeines Vaters ſtellte aber gerade die „Göttlichkeit" ſeines Berufes in Frage. Sie bezweifelte das Recht zum Gehorſam gegen die „himmliſche Erſcheinung" und machte dadurch alles problematiſch. Martins Schrecken iſt verſtändlich. Aber nicht minder, daß er die Zweifel des Vaters abwehrte und ſein Herz nach Kräften „verſperrte" [130].

Digitized by Google

Er blickte ja zurück auf zwei Jahre, die ihm inneren Gewinn gebracht hatten. Er glaubte, das Leben im Kloster wirklich als ein „göttlich Wesen" kennzeichnen zu dürfen. Der Zweifel des Vaters konnte darum keinen Sachgrund haben, und sein Widerstand gegen den Eintritt des Sohnes ins Kloster blieb unberechtigt. Doch Hans Luther ließ sich nicht beirren. „Geruhsamkeit" ist keine Gewähr der Göttlichkeit, auch keine überzeugende Rechtfertigung eines Gehorsams gegen außergewöhnliche und zweifelhafte Erscheinungen. Sicher geht, wer dem klaren Gebot folgt, auf dessen Autorität er, der Vater, seinerzeit sich mit Recht berufen habe. Diese Rechtfertigung des Vaters rückte das vierte Gebot in eine beängstigende Beleuchtung. Nun handelte es sich ja nicht mehr um die Frage, wie die Bekehrung zum Mönchtum mit dem bedingungslosen Gehorsam gegen die Eltern, selbst gegen widerstrebende Eltern, ausgeglichen werden könnte. Diese Frage kannte Luther. Jetzt sah er vielmehr die unverbrüchliche Autorität des vierten Gebots einem vielleicht durch teuflischen Trug unsinnig gewordenen Gehorsam gegenübergestellt. Nicht das mönchische Leben schlechthin wurde problematisch; wohl aber konnte seinem eigenen Mönchsleben die Grundlage entzogen werden. Die Sicherheit des dem normalen und unzweideutigen Willen Gottes Gehorchenden stand den Gefährdungen gegenüber, die der Gehorsam gegen Außergewöhnliches zur Folge haben kann. Nicht der höhere oder minder hohe Wille Gottes standen zur Erörterung, sondern möglicher Trug und offenbarer Wille Gottes. In solcher Lage konnte nicht zweifelhaft sein, zu wessen Gunsten sich die Wage senken müsse.

Martin war in der Tat nicht im Zweifel. Eine schwere seelische Erschütterung wäre unvermeidlich gewesen, wenn er sich auf die Gedanken des Vaters eingelassen hätte. Davor jedoch bewahrten ihn noch die Erfahrungen seines mönchischen Lebens. Gegen den „durchschlagenden" Zweifel [131] hatte er sein Herz „versperrt". Er wollte nicht in Trug verankern, was bisher ihm „göttlich" erschienen war und „Geruhsamkeit" gebracht hatte. So konnte er sich auch der Tragweite der zweiten Antwort des Vaters entziehen [132]. Mit Hilfe der „Gerechtigkeit", die er erworben hatte und in der er sich sicher fühlte [133], überwand er die Zweifel. Sein Leben blieb „gerecht". Es wurde ihm nicht problematisch. In der Aeußerung des Vaters konnte er sogar eine rein menschliche Kundgebung erblicken, der jeder Anspruch auf höhere Autorität abging [134]. Die Erfahrungen seiner Klosterjahre waren mächtiger, als die Bedenken des Laien Hans. Ein Stachel freilich blieb dennoch zurück; und die Auseinandersetzung mit dem Vater prägte sich seinem Gedächtnis unauslöschlich ein. Aber sie schloß für Martin weder mit einem Mißklang noch wurde sie sofort bedeutungsvoll. Erst später ist sie ihm als eine Weissagung auf die Zukunft erschienen. Am Tag seiner Primiz konnte er noch aller Bedenken Herr werden durch Besinnung auf die „Göttlichkeit" seines Standes und die „Gerechtigkeit" seines Lebens.

Digitized by Google

§ 3.

„Scholar" der Theologie.

1. Studienanstalten des Augustiner Eremitenordens. 2. Das Generalstudium der Erfurter Augustiner Eremiten und die theologische Fakultät der Universität. 3. Beginn des theologischen Studiums unter dem „Regens" Nathin. 4. Bibel- und Sentenzenstudium.

1.

Dem Studium wurde im Orden der Augustiner Eremiten eine lebhafte Aufmerksamkeit geschenkt. Die Wissenschaft zu pflegen machten die älteren und auch die 1504 herausgegebenen Konstitutionen zur Pflicht. Wir lesen sogar den buchstäblich nicht ganz zutreffenden Satz, daß die Studien die Grundlage des Ordens seien[1]. Bei Visitationen und Kapitelversammlungen soll der Generalvikar auch auf die wissenschaftlichen Anstalten des Ordens achtgeben. Sie scheiden sich in „Partikularstudien der Logik und Grammatik", die in angemessener Zahl errichtet werden sollen, und „Generalstudien" der Theologie[2]. Die zur Pflicht gemachte sorgfältige Pflege der Wissenschaft stand freilich in Wettbewerb mit den gottesdienstlichen Aufgaben der Kleriker und Priester. Der Wissenschaft und dem „Offizium" oder Chorgebet konnten nicht alle im gleichen Maße dienen. Denn wer im Studium lernte oder lehrte, kam zeitlich mit dem Stundengebet ins Gedränge. Die Pflege des Studiums konnte dem Offizium hinderlich werden. Ein Observantenkloster durfte solche Gefahr nicht geringschätzen. Denn sein Ehrenkleid war die Vollständigkeit und Feierlichkeit des Chorgottesdienstes, sowie die Uebung in der Gottseligkeit, wie die Observanz sie forderte. Auch die Konstitutionen der Augustiner Eremiten sorgten darum in den Anweisungen, die sich mit dem wissenschaftlichen Betrieb der Kongregation befaßten, für die Erhaltung der eigentlichen Ordensaufgabe. Kein Konvent durfte mehr als zwei Brüder — mochten sie Kleriker oder Priester sein — ins Partikularstudium schicken. Diese Bestimmung wehrte einer Schwächung der Chorgemeinde. Unter keinen Umständen durfte also das Offizium der Kleriker und Priester eines Klosters Not leiden. Ebensowenig aber durfte es von solchen versehen werden, die unlustig waren, weil sie hätten studieren wollen, aber nicht zum Studium abgeordnet wurden. Darum war die Beschäftigung mit den Wissenschaften dem Wunsch und Belieben der einzelnen Brüder vollständig entzogen. Ihre Pflicht blieb die Teilnahme am Offizium im Chor. Jeder wußte von vornherein — schon dem Novizen wurde dies eingeprägt —, daß er sich nicht zum Studium melden konnte. Enttäuschung konnte darum die Tage eines pflichttreuen Mönchs nicht verdüstern, wenn er schlichter Kleriker blieb. Nicht er befand über sein Geschick, sondern der Vorgesetzte. Im Einvernehmen mit dem Konvent entschied der Obere, wer sich gelehrte Bildung aneignen solle. Freie Wahl war ausgeschlossen.

Beide Bestimmungen wollten den klösterlichen Dienst Gottes vor Entartung schützen. Aber auch die mit demütigem Sinn ergriffene Wissenschaft mehrte Gottes Ruhm und Preis; nicht nur die Theologie, auch die freien Künste. Zwar standen ihnen anfänglich die Bettelorden mit Mißtrauen gegenüber. Nur ausnahmsweise

Digitized by Google

gestatteten die Dominikaner deren Studium. Erst seit der Mitte des 13. Jhd.s änderten sie ihre Haltung und übertrugen bestimmten Konventen die Aufgabe, geeignete, auch von auswärts zugewiesene Brüder in den freien Künsten zu unterrichten. Aber nach wie vor blieb die Theologie der Zweck des Ordensstudiums. Mit den artistischen Fakultäten in Wettbewerb zu treten wurde nicht beabsichtigt. Die Augustiner Eremiten schlossen sich dieser Haltung der Dominikaner und Franziskaner an. Ihre Konstitutionen aus dem Ende des 13. Jhd.s verzichteten auf einen Ausbau des Studienwesens [3]. Aber sie befaßten sich doch damit. Die Entwicklung der artistischen und theologischen Wissenschaft im 14. und 15. Jhd. erlaubte es vollends nicht, die Studien zu vernachlässigen. Man war auch nicht dazu geneigt. Der Anschluß eines Klosters an die Observanz änderte daran nichts. Observanz und Studium mußten nebeneinander hergehen, ohne sich zu stören oder gegenseitig zu schädigen [4]. Auch den freien Künsten, „der Logik und Grammatik", den unerläßlichen Voraussetzungen eines wissenschaftlichen theologischen Studiums, mußte der Orden Raum gewähren. Darum wurden Lehrer und Studierende von manchen Pflichten des Offiziums befreit. Im allgemeinen galt freilich auch ihnen die Verpflichtung, den Chor bei Tag und Nacht zu besuchen. An den Festtagen, an denen die Lektionen ausfielen, mußten sie darum wie jeder andere Kleriker sich am Chorgebet beteiligen. Kein Privileg gestattete ihnen, dem gemeinsamen Gebet fernzubleiben. An den Vorlesungstagen durften aber die in ein Partikularstudium geschickten Kleriker und Priester aus den Laudes der Mette fortgehen und die Sext außerhalb des Chors sprechen. Den Lektoren und Kursoren, d. h. denjenigen, die mit Lehraufgaben in den General- und Partikularstudien betraut waren [5], wurden noch größere Dispense erteilt. Denn sie durften die ganze Matutin und das Kompletorium zugleich mit der Sext außerhalb des Chors beten. Zu den anderen Horen sollten sie freilich unterschiedslos im Chor erscheinen. Aber Prim, Terz, Non und Vesper waren kurz im Vergleich mit der Matutin und dem Kompletorium. So wurde der gelehrten Arbeit die Zeit frei gemacht, die sie brauchte.

Ernsthafte Arbeit mußte natürlich die Stunden ausfüllen. Was gelesen werden sollte, bestimmten der Vikar und die Diffinitoren, der Dierenausschuß des Provinzialkapitels. Und das Studium wurde wie an den Universitäten durch eine Promotion abgeschlossen. Promotoren waren die „Regenten" des Studiums, während der General oder Generalvikar die „Lizenz" erteilte, gleichsam als Universitätskanzler fungierte [6]. So hatten gleich anderen Orden auch die Augustiner Eremiten ihre eigenen „Promotionen" und „Grade". Am Erfolg des Studiums brauchte man nicht zu zweifeln. Nur die für befähigt Erachteten wurden zugelassen. Auch boten Profeß und mönchische Disziplin bessere Bürgschaften als die Verpflichtungen, die der Scholar vor dem Rektor der hohen Schule und der Burse einging. Nirgends war die moralische Würdigkeit, diese Voraussetzung einer jeden Promotion, dem mittelalterlichen Ideal so nahe, wie in den klösterlichen Studienanstalten. Die von ihnen erteilten Grade hatten allerdings nur innerhalb des Ordens Geltung. Wer also den vierjährigen Kurs des Partikularstudiums eines Augustiner Eremiten Klosters durchmessen hatte und zum „Kursor" promoviert war, hatte nicht die Rechte eines Magisters der freien Künste erworben. Wohl aber

Digitized by Google

konnte er an den klösterlichen Partikularstudien Unterricht erteilen und zum Studium der Theologie an einem Generalstudium des Ordens zugelassen werden. Nachdem er sich dort zwei Jahre lang mit der Theologie wissenschaftlich beschäftigt hatte, wurde er zum Lektor promoviert, mit dem Recht, Vorlesungen über die Bibel zu halten. Einen höheren Grad zu erteilen war das Generalstudium des Ordens nicht befugt. Ein abschließendes wissenschaftliches Studium der Theologie mit den entsprechenden akademischen Graden forderte den Besuch der theologischen Fakultät eines privilegierten Generalstudiums, einer Universität. Nicht wenige begnügten sich mit dem mönchischen Lektorgrad. Staupitzens Vorgänger Andreas Proles blieb Zeit seines Lebens Lektor [7]. So hatte der Orden seine eigenen wissenschaftlichen Anstalten, sein eigenes Lehrpersonal und seinen eigenen Studiengang. Aber die Entwicklung der Universitäten blieb nicht ohne Einfluß auf die „Studien" der mönchischen Korporationen. Sie wiederum durften sich besonderer Privilegien an den Universitäten erfreuen.

2.

Die sächsisch-thüringische Provinz der Augustiner Eremiten verfügte im 15. Jhd. über zwei theologische Generalstudien. Sie waren im Magdeburger und Erfurter Kloster eingerichtet. Das Magdeburger vermochte jedoch mit dem Erfurter nicht gleichen Schritt zu halten. Gegründet zu Beginn des 14. Jhd.s, zog das Generalstudium zu Erfurt schon in den ersten Jahrzehnten seines Bestehens dank dem Ansehen seines theologischen Lehrers Heinrich von Zrimar viele Schüler an. Unter den ihm folgenden und nebeneinander wirkenden Lehrern des gleichen Namens einem Doktor und einem Lektor der Theologie [8], scheint es seinen Ruf nicht eingebüßt zu haben. Mit der Errichtung der Universität war die Ueberlegenheit der Erfurter Studienanstalt über die Magdeburger besiegelt. Die theologische Fakultät entnahm ihre Lehrer zum guten Teil den Augustiner Eremiten Erfurts. Ihr erster Dekan war der Pater Angelus von Döbeln, Doktor von Paris und Inhaber der ersten Professur der Fakultät. Wenige Jahre später (1405) trat ihm der Pater Johannes Zachariä, Doktor von Bologna, zur Seite. Sein Ansehen blieb unvergessen. Er hatte sich auf dem Konstanzer Konzil den Ehrentitel eines Hussomastix, eines Huß-Ueberwinders, erworben. Der Papst hatte ihm die goldene Rose verliehen. Vor dem Hochaltar der Klosterkirche hatte man ihn im Juli 1428 ins Grab gelegt. Die ihn darstellende Figur auf dem Grabstein zeigte im Barett die goldene Rose, wie er sie im Leben zu tragen pflegte [9]. Noch im 16. Jhd. sprach man im Erfurter Kloster von dem gelehrten und hochberühmten Ordensbruder. Luther erfuhr später von Staupitz, durch welchen Kniff es Zachariä geglückt sei, Huß zu überführen. Staupitz wiederum hatte es von Proles gehört [10]. Gebilligt wurde der Kniff des Hussomastix freilich nicht. Aber das Kloster zehrte doch von dem Ruhm, der jungen theologischen Fakultät zu Erfurt die angesehensten Lehrer gestellt zu haben. Auch in den folgenden Jahrzehnten gehörten in der Regel die „Regenten" des Generalstudiums der Augustiner der theologischen Fakultät als Lehrer an. Auch sie mehrten den Ruhm ihres Klosters. Nikolaus von Siegen, der uns bekannte Chronist auf dem Petersberg, konnte in überschwänglichen Worten den 1481 gestorbenen Johann

Digitized by Google

Bauer von Dorsten als den größten theologischen Lehrer Deutschlands in den letzten hundert Jahren feiern [11]. Die Magdeburger hatten keine Namen, die sich mit den erfurtischen messen konnten. Dornehmlich aber kam dem Erfurter Generalstudium zustatten, daß sein Besuch mit dem Studium an der Universität verbunden werden konnte. Die Konvente schickten darum mit Vorliebe die für das theologische Studium ausersehenen Brüder nach Erfurt, wo sie akademische Grade erwerben konnten. Die Zahl der Insassen des Erfurter Klosters war darum auffallend hoch. Im Jahre 1488 wurden allein 70 Professen gezählt [12]. Das wird nicht ungewöhnlich viel gewesen sein. Denn gegen Ende des Jahrhunderts sah man sich genötigt, die Zellen zu vermehren. Die „Reformation" des Klosters, die zwar 1447 begann, aber erst von Proles durchgeführt wurde und die Erfurter zum Anschluß an die Observanten brachte, störte demnach in keiner Weise das Studium. Hatte es bereits durch die Gründung der Universität gewonnen, so nicht viel weniger durch die „Reformation". Denn es verstand sich von selbst, daß die zur Observanz gehörenden Konvente die für ein theologisches Studium bestimmten Kleriker und Priester nach Erfurt schickten. Die Reform selbst war so nicht mit einer Abkehr von der „Wissenschaft" verbunden. Strenge Disziplin, solenner Chordienst und Treue gegen die Riten und Bräuche sollten sich mit wissenschaftlicher, d. h. theologischer Arbeit verbinden. Im Doktor und Regens Johann von Dorsten fand Proles einen eifrigen Helfer. Dorstens Schüler Johann Zenser von Poltz, in dem der „Reformator" Proles frühzeitig einen Gesinnungsgenossen erkannt und deswegen schon 1475 zum Prior in Neustadt bestellt und mit der Aufgabe betraut hatte, dort die Observanz durchzuführen [13], blieb auch als hochgefeierter theologischer Lehrer und Studienleiter zu Erfurt der Klosterreformation treu. Die Vereinigung von Observanz und Studium wurde in Dorsten und Poltz vorbildlich vollzogen. Die von Staupitz 1504 herausgegebenen Konstitutionen wiederholten denn auch wörtlich den Satz, daß die Studien die Grundlage des Ordens seien und forderten eifrige und unermüdliche Fürsorge für die Generalstudien [14].

Die Person des Lehrers verband das Generalstudium der Augustiner mit der theologischen Fakultät der Universität. Der Studiengang der Fakultät deckte sich aber nicht mit dem des Klosters. Die im Kloster studierenden Augustiner konnten der Fakultät dauernd fern bleiben und lediglich nach Maßgabe der eigenen Studienordnung den „Kurs" in der Theologie erledigen. Die Fakultät wiederum hatte ihre Studienordnung aufgebaut, ohne ängstlich auf die klösterlichen Generalstudien Rücksicht zu nehmen. Der Magistergrad einer artistischen Fakultät, der ein höheres Maß wissenschaftlicher Allgemeinbildung verbürgte als der Grad eines „Kursors", war, wie nicht anders zu erwarten, die Voraussetzung der Zulassung zum theologischen Studium [15]. Und während der Kursor bereits nach zwei Jahren zum Lektor promovieren konnte, verlangten die Satzungen der Erfurter Fakultät, daß der Magister fünf Jahre studiere, bis er sich um die Verleihung des ersten Grades, des „baccalarius biblicus", bewerbe [16]. Hatte er nicht während der ganzen Zeit in Erfurt studiert, mußte er schwören, anderswo an einem privilegierten Studium Vorlesungen der theologischen Magister gehört, ihre Disputationen besucht und wenigstens einmal die Vorlesung über die Sentenzen des Petrus Lombardus

Digitized by Google

gehört zu haben. Ein „pro forma" Leſender mußte ſie gehalten haben [17]. Der Verleihung des Grades ging natürlich eine akademiſche Disputation voraus, in der der Promovend die Theſen eines „Magiſters der Fakultät", d. h. eines Doktors der Theologie verteidigte [18]. Auch mußte der Bewerber unter anderem ſchwören, daß er nie anderswo als in Erfurt den Magiſtergrad, alſo den Grad eines Doktors der Theologie erwerben wolle [19]. Der Grad ſelbſt verlieh nach dem Vorgang von Paris das Recht, „kurſoriſche" Vorleſungen über die Bibel zu halten [20]. Der „Kurs" des „Biblicus" erſtreckte ſich auf je ein von der Fakultät bezeichnetes Buch aus dem Alten und Neuen Teſtament [21]. Eröffnet wurde jeder „Kurs" mit einer einleitenden „Antrittsvorleſung" [22], die eine „Empfehlung" der heiligen Schrift und des Buches, über welches geleſen werden ſollte, zum Inhalt hatte [23]. Eine ſelbſtändige Lehrtätigkeit gewann der Bakkalar nicht. Methode und Inhalt ſeines Lehrvortrags ſtanden unter der Aufſicht der Fakultät. Der Text des bibliſchen Buches ſollte „ſolide" ausgelegt und die namhaften Gloſſen ſollten erklärt werden. Zweifel, die ſich auf den Buchſtaben beziehen, konnten nach Belieben kurz beſprochen werden [24]. Obwohl zum kurſoriſchen Leſen verpflichtet, durfte der Bakkalar in einer Vorleſung doch nicht mehr als ein Kapitel des Textes erledigen. Auf kleinere Abſchnitte ſich zu beſchränken, war ihm nicht verwehrt [25]. Die Verantwortung für den Inhalt der Vorleſung trug ein „Magiſter" der Fakultät oder der Dekan. Jeder Biblicus — wie auch noch der Sententiarius und Licentiatus — mußte ſeinen Magiſter oder den Dekan von ſeinen Theſen und Vorträgen unterrichten, auch Ratſchläge und Aenderungen ſich gefallen laſſen [26]. Auf daß Häreſien und Irrtümer vermieden würden, durfte kein Biblicus in verſchloſſenem Raum oder außerhalb der „öffentlichen Schulen" über irgend ein Buch der heiligen Schrift leſen [27]. Vor der Bewerbung um die „bibliſche Lektur" hatte er ſchwören müſſen, daß er jeden ihm bekannt werdenden Fall von Irrtum oder Ketzerei unverzüglich [28] dem Dekan der Fakultät anzeigen, „denunzieren" wolle. Als Lehrer mußte er jederzeit gewärtig ſein, für die Kirchlichkeit ſeiner Aeußerungen Rechenſchaft abzulegen. Wer eine häretiſche, irrige oder auch anſtößige Lehre vortrug, ſollte widerrufen, falls er von der Fakultät überführt wurde [29].

Irgend welche Rückſicht auf ein mönchiſches Generalſtudium iſt in dieſen Beſtimmungen nicht zu erkennen. Sie gliedern ſich ganz in die Ordnung der uns bekannten privilegierten Generalſtudien ein. Eine neben der theologiſchen Fakultät beſtehende klöſterliche Studienanſtalt, gleichſam die theologiſche Fakultät des Ordens, mußte nicht nur eine geſonderte, ſondern auch wiſſenſchaftlich untergeordnete Anſtalt ſein. Denn ſie verzichtete ganz darauf, höhere Grade zu erteilen, die irgendwie den dem „Biblicus" folgenden Graden der theologiſchen Fakultät entſprechen könnten. Gelangte der mönchiſche Kurſor nur bis zum Lektor, ſo durften ihm in den Augen eines Doktors der Theologie der ernſte wiſſenſchaftliche Reife und Selbſtändigkeit fehlen, zumal er in viel kürzerer Friſt den theologiſchen Kurs durchlief als der Graduierte einer privilegierten Fakultät. Doch ihm fehlte auch die gründliche und umfaſſende Vorbildung eines Magiſters der freien Künſte. Und wenn gar die Fakultät durch eines ihrer Mitglieder die Aufſicht über ihre Graduierten niederen Grades beanſpruchte, ſo mochte vollends eine Verbindung beider

Digitized by Google

Generalstudien den größten Schwierigkeiten zu begegnen scheinen. Kein Zweifel, daß das mönchische Generalstudium unterliegen mußte, wenn es in ernsthaften Wettbewerb mit der Fakultät eines privilegierten Generalstudiums treten mußte.

Aber dazu kam es nicht. Und die Differenzen wurden keineswegs so scharf empfunden, die Schwierigkeiten einer Verbindung beider Anstalten waren nicht so groß, wie die bloße Gegenüberstellung der Studienordnung vermuten läßt. Wenn die Fakultäten satzungsgemäß ein längeres Studium bis zur Verleihung des untersten theologischen Grades forderten, so hing das nicht bloß mit dem Wunsch nach einer starken wissenschaftlichen Vertiefung zusammen. Uns ist bekannt, daß moralische Reife eine unerläßliche Bedingung der Verleihung eines akademischen, vollends eines theologischen Grades war. Auch wissen wir, daß ein positives Zeugnis über die moralische Würdigkeit des Bewerbers verlangt wurde. Den „weltlichen" Kleriker konnte man darum mit Fug und Recht einer längeren Prüfungszeit unterwerfen als den im Klostergehorsam stehenden Mönch. So hat denn auch die Erfurter theologische Fakultät keinen Anstand genommen, die Studienprivilegien der Mönche anzuerkennen und nach dem Vorbild von Paris, Bologna und anderen Universitäten ihnen eine kürzere Zeit bis zur Erteilung des ersten Grades zu bewilligen. Nur von den „Säkularen" forderte sie den Magistertitel als Voraussetzung der Zulassung zum Studium. Vom Mönch wurde nur so viel Gelehrsamkeit verlangt, daß er ausreichend in den theologischen Disputationen Thesen verteidigen und angreifen konnte [30]. Auch brauchte er nicht vor der Zulassung zur „Lektur der Bibel" zu schwören, daß er wenigstens fünf Jahre Theologie studiert habe [31]. Die Fakultät erkannte die Promotionen des Ordens an. Wollte darum ein Mönch einen Kurs der Schrift in Erfurt beginnen, so mußte er sich freilich wie jeder andere Bewerber „demütig der Fakultät präsentieren", aber es genügte das Zeugnis, daß er „zu einem solchen Grad promoviert" sei, also den Lektorgrad besitze [32]. Selbst den höheren Grad eines theologischen Sententiars konnten die im Orden Promovierten leichter erlangen als die Weltgeistlichen. Denn sie waren von der diesen auferlegten eidlichen Versicherung, zwei volle Jahre nach Beginn des „biblischen Kurses" in der Fakultät studiert und gelesen zu haben, befreit. Es genügte, wenn sie durch ihre Oberen speziell promoviert und der Fakultät zu Vorlesungen über die Sentenzen präsentiert waren [33]. Diese doch beträchtlichen Dispense konnten um so leichter zugestanden werden, als in der Regel ein Doktor der Fakultät „Regens" eines mönchischen Generalstudiums war und die mönchische Promotion vorgenommen hatte. Bedenken gegen die wissenschaftliche Würdigkeit des Promovierten waren darum gegenstandslos. Um so mehr, als die Bettelorden recht eigentlich die Träger der theologischen Wissenschaft waren. Auch die Konstitutionen eines Staupitz forderten nachdrücklich geeignete, gelehrte Brüder als Lehrer in den Studienanstalten der Kongregation. Die innere und sachliche Verbindung von theologischer Fakultät und klösterlichem Generalstudium war demnach außerordentlich stark. Auch die von der Fakultät durch ihre „Magister" geübte Aufsicht über die Lehrtätigkeit der Graduierten niederen Grades brauchte nicht als störendes Element zu gelten. Denn die Wahl des „Magisters", unter dem man lesen sollte, war frei gestellt; mochte auch, wie selbstverständlich, die Fakultät sich die Bestätigung vorbehalten,

Digitized by Google

Die Augustiner konnten sich also ein Mitglied ihres Klosters ausersehen. Dank der engen Verbindung ihres eigenen Generalstudiums mit dem privilegierten konnten die ersten Jahre auch ihrer theologischen Arbeit im wesentlichen den Charakter eines Klosterstudiums behalten.

3.

Bestand in einem Konvent der Augustiner Observanten ein Generalstudium, so war der Prior verpflichtet, die Brüder so weit als möglich zum Studium „anzuhalten" [34]. Die Entscheidung darüber, wer von den Brüdern Theologie studieren solle, lag weder in der Hand des Generalvikars noch der Diffinitoren und Generalkapitel des Ordens. Zur Predigt zwar konnte nur zugelassen werden, wer vom Generalkapitel geprüft und erprobt war [35]. Der Besuch des Generalstudiums aber wurde vom Prior angeordnet. Pflichtvergessenheit des Erfurter Priors anzunehmen haben wir ebensowenig einen Anlaß, wie Uebelwollen gegen den Bruder und Pater Martin zu vermuten. Ohnehin stand ja Luther, wie wir von seinem späteren Gegner Dungersheim von Ochsenfahrt erfuhren, im Kloster ob seines Gehorsams gegen den Ruf vom Himmel in besonderem Ansehen [36]. Auch wissen wir, daß es keines Einschreitens der Universität oder des Generalvikars bedurfte, um ihn für die Studien frei zu machen. Nicht Staupitz, sondern der Prior hat ihn gemäß den geltenden Ordensvorschriften der Theologie zugeführt. Wie konnte auch Staupitz es befohlen haben? Im günstigsten Fall hatte er nur einen flüchtigen Eindruck von dem Novizen Luther gewonnen, wenn überhaupt so viel gesagt werden darf. Und als Luther seine Studien begann, war Staupitz noch nicht nach Deutschland zurückgekehrt. Daß Prior und Senioren des Konvents ihn dem obersten Leiter des Studienwesens angelegentlich empfohlen und dieser tiefblickende und wohlwollende Vorgesetzte — wohl schon in Luthers Novizenjahr — nach eigener Prüfung seine Beförderung zum Studium ins Auge gefaßt habe [37], ist grundlose Vermutung. Sie verwickelt die Lage ganz unnötig und kann sich doch nur an legendäre Ueberlieferung anlehnen. Noch sind Luther und Staupitz einander nicht wirklich nahe getreten. Wie der Kleriker Luther auf Befehl seines örtlichen Oberen Priester wurde, so suchte er jetzt auf desselben Befehl den theologischen Hörsaal auf.

Als Lehrer des Generalstudiums der Erfurter Augustiner Eremiten sind uns in den Jahren 1505 und 1506 Joh. Paltz und Joh. Nathin, „der heiligen schrifft doctores", urkundlich bezeugt [38]. Paltz hatte schon 1488 das Amt eines „Professors der heiligen Theologie". Im gleichen Jahre wird Joh. Nathin unter den Beamten des Klosters genannt. Doch erst 1493 begegnen wir ihm als „Professor der Theologie". Er hatte 1465 sich an die Universität Erfurt begeben und 1472 den Magistergrad der artistischen Fakultät erworben. Ins Kloster der Augustiner Eremiten eingetreten, wurde er zum theologischen Studium bestimmt. Als er am 18. Nov. 1483 in Tübingen immatrikuliert wurde, war er bereits Lektor [39]. Den klösterlichen theologischen Kurs wird er demnach in Erfurt durchgemacht haben. Nach Tübingen war er allem Anschein nach geschickt worden, um die Reformation des Klosters, die der Prior Ulrich Pfäulin wünschte, ins Werk zu setzen [40]. Das hinderte ihn nicht, seine theologischen Studien jetzt an der Universität, unter Biels

Digitized by Google

Leitung, fortzusetzen. Im Januar 1486 konnte er die Vorlesung über die Sentenzen beginnen. Zwei Jahre später, im Juli 1488, finden wir ihn unter den Intitulierten der Heidelberger Universität. Im Sommer 1493 erwarb er in Erfurt die Lizenz und wurde am 21. Okt. des gleichen Jahres zum Doktor der Theologie promoviert [41]. Er wurde Regens des Studiums und hat ein ganzes Menschenalter, schließlich in heftigem Kampf gegen die Reformation, den studierenden Mönchen seines Ordens gedient. Der Humanist Mutian nannte ihn einen Barbaren und grämlichen Kerl [42]. Doch Mutians Urteil ist so wenig maßgebend wie der schlechte Ruf, den Nathin weithin in den Kreisen der Humanisten genoß. Als Barbar war leicht verschrieen, wer außerhalb des Humanistenzirkels stand und der Losung der neuen Grammatiker nicht folgte. „Grämlich" aber war in den Augen des um geistliche Lebensführung keineswegs ängstlich besorgten Gothaer Kanonikus jeder gewissenhafte und herbe Mönch. Und wenn der Humanist Peter Eberbach in seinem Brief an den Augustiner Mönch und Humanisten Lang, den Freund Luthers, dem Doktor Nathin Grüße auszurichten bittet [43], so fehlte es dem „Barbaren", dessen Latein natürlich auch einem Petrejus mißfiel [44], doch nicht ganz an Achtung bei den Humanisten. Daß Luther in Wittenberg zum Doktor der Theologie promovierte, gab ihm freilich Anlaß zu böswilligem Gerede. Eine leicht verträgliche Natur ist er offenbar nicht gewesen. Eigensinn und Pedanterie mögen den Verkehr mit ihm erschwert haben. Doch der Konflikt mit Luther hatte keine dauernde Entfremdung zur Folge. Und als Luther seine theologischen Studien begann, können vollends nicht die Beziehungen zu Nathin getrübt gewesen sein. Was hätte ihn auch gegen den frommen und gelehrten, um die Observanz höchst verdienten Ordensbruder einnehmen können? Ihm selbst aber brachte Nathin auf jeden Fall Achtung, vielleicht sogar Wohlwollen entgegen. Luther war ja ihm und den Brüdern als ein zweiter Paulus erschienen. Der Glanz, der seine wunderbare Bekehrung zur „Geistlichkeit" umgab, war nicht verblaßt, als er Theologie zu studieren begann. Warum also soll Luther unter ungünstigen persönlichen Auspizien das neue Studium begonnen haben? [45] Die humanistischen Quellen mögen diese Annahme nahe legen. Aber man hätte deren Klarheit nicht überschätzen, vor allem nicht bloß aus ihnen schöpfen dürfen.

Neben Nathin stand Paltz, in dem sich die Kräfte des Ordens weithin erkennbar verkörperten. Sein Ruhm als theologischer Lehrer war unbestritten. In den Bettelorden erkannte er die Träger theologischer Bildung. Zugleich feierte er in ihnen die Hüter der rechten kirchlichen Lehre und die Kämpfer wider alle Häresie. „Vertilge die Bücher der Bettelmönche, und was wirst du da noch finden, wenn nicht Irrtümer?" [46] Kirchliche Gnaden zu mehren war er stets bereit. Als der römische Legat und Kardinal Raimund von Gurk im Nov. 1502 sich in Erfurt aufhielt, vermittelte Paltz dem Konvent der Augustiner reiche Ablässe für die Mitglieder der Bruderschaften; ebenfalls denjenigen, die sich um die Erhaltung der Klostergebäude und der heiligen Gefäße Verdienste erwürben und an bestimmten Tagen die Klosterkirche aufsuchten. Falls Erfurt mit dem Interdikt belegt würde, sollten die Augustinerväter an den Festen des Ordens und der Bruderschaften bei offenen Türen die Messe lesen dürfen [47]. Zwei Jahre später erwirkte er durch den-

Digitized by Google

selben, wiederum in Erfurt anwesenden Kardinal einen neuen Ablaßbrief, der unter anderem auch jenen hundert Tage Ablaß in Aussicht stellte, die für den Bau der Bibliothek eine hilfreiche Hand bereit hatten[48]. Die papalen Interessen fanden in ihm, entsprechend der allgemeinen Haltung der Kongregation, einen willigen Anwalt. Als Raimund von Gurk 1490 in Deutschland erschien, um den Krieg gegen die Türken zu predigen, dessen Kosten durch einen Jubiläumsablaß aufgebracht werden sollten, wurde Paltz zum Ablaßprediger für Thüringen, Meißen und die Mark bestellt. Auf den Titel eines „Commissarius der römischen Gnaden" legte er großes Gewicht[49]. Als Ablaßprediger konnte er den Kanzelruf der Augustiner Bettelmönche mehren. Noch heute besitzen wir Proben der Volkstümlichkeit seiner Predigt. Seine 1490 gedruckte „himmlische Sundgrube", in der man „himmlische Erze . . . mag finden oder graben, das ist die Gnade Gottes", enthält vier Predigten, deren erste, vom Leiden Christi handelnd, das Gleichnis von der „Sundgrube" mit ihren vielen Stollen breit auszuführen Gelegenheit fand. Seinem Ergänzungsband zur lateinischen „Himmelsgrube" oder Coelifodina von 1502, dem Supplementum Coelifodinae von 1504, das eine Reihe von Ablaßpredigten als Muster vorlegte, gab er einen Nebentitel, der wirksam auf den drastischen Inhalt der Predigten vorbereitete. Das Buch wollte von den wider die allerheiligsten Abläße kämpfenden höllischen Heeren handeln und zeigen, wie man sie mit „Bumbarden" niederkämpfe, die aus dem Turm Davids geschleudert werden[50].

Der gefeierte Kanzelredner und Ablaßprediger mußte natürlich seine Lehrtätigkeit im Erfurter Generalstudium oft unterbrechen. Der Unterricht lag vornehmlich in den Händen Nathins. Doch scheint Paltz während des Noviziats und des ersten Professjahres Luthers seine theologische Lehrtätigkeit regelrecht ausgeübt zu haben. Zu den eigentlichen Lehrern Luthers werden wir ihn aber doch nicht zählen dürfen, mag auch sein Geist im Konvent wirksam gewesen sein. Denn schon 1507 begegnen wir ihm als Prior in Mühlheim, vallis mollaria, Thal-Ehrenbreitstein bei Koblenz[51]. Eine briefliche Notiz Luthers vom 16. Juni 1514 läßt uns wissen, er sei im Unfrieden vom Erfurter Konvent geschieden[52]. Ein Zwist mit Nathin könnte vorangegangen sein[53]. Usingen war nie Luthers theologischer Lehrer[54]. Erst spät wurde er auf seines früheren Schülers Rat Augustinermönch und wenige Jahre darnach Doktor der Theologie[55]. Trutvetter hatte Ende 1506 einen Ruf nach Wittenberg angenommen. So hat Luther, der weder als Novize noch während der Vorbereitung auf das priesterliche Amt einen wissenschaftlichen Unterricht in der Theologie genoß, unter dem Regens Nathin sein theologisches Studium begonnen.

4.

Die älteren Biographen, die ja unseren neueren Darstellungen bis heute die Leitlinien darboten, wissen jetzt von einer Zeit schwerer Entsagung zu berichten. Denn als Luther das Studium der „scholastischen und sophistischen Schriften" beginnen mußte, wurde ihm die Bibel entzogen, nach deren Worten ihn doch hungerte und dürstete. Aber darauf hätten die im Bann des Papismus gefangenen Mönche keine Rücksicht genommen. Sie stellten Luther unter das Verbot; und der

Digitized by Google

Mönch mußte gehorchen. Nikolaus Selnecker, der angeblich „überhaupt in vielen Stücken gut unterrichtete", soll das Rechte treffen, wenn er in seiner Lutherbiographie sagt: „Jetzt, da Luther Priester geworden, wurde auf Grund der Obedienz von ihm gefordert, die heiligen Bücher beiseite zu legen und die scholastischen und sophistischen Schriften zu lesen"[56]. Dies sei, wie neuerdings ausgeführt wird, für Luther eine schmerzliche Enttäuschung gewesen[57]. Er soll sie Nathin zu verdanken haben, der es für seine Aufgabe hielt, den angehenden Theologen mit dem „magister sententiarum" und der herkömmlichen Schulweisheit bekannt zu machen. Im Munde des geistlosen und trocknen Lehrers habe sie freilich kein Leben gewonnen. Und die als Quintessenz aller Weisheit gepriesene Theologie der nominalistischen Stimmführer, eines Wilhelm von Occam und Gabriel Biel, nährte in seiner Seele den Zweifel, statt ihn des Heils gewiß zu machen[58]. Daher habe er wieder zu seiner geliebten Bibel Zuflucht genommen, um aus dieser unmittelbaren Erkenntnisquelle zu schöpfen, was ihm die abgeleiteten Kanäle menschlicher Weisheit nicht bieten konnten. Ueber seiner Schriftforschung habe er aber seine scholastischen Pflichtstudien versäumt[59]. Eine ernste Warnung Nathins mußte ihn zu ihnen zurückrufen. Schweren Herzens gehorchte er, und tiefe Nacht lagerte sich um seine Seele. Erst Staupitz brachte Licht ins Dunkel. Im Hochsommer 1507 durfte Luther vor ihm eine Generalbeichte ablegen. Ein eingehendes Gespräch und Verhandlungen schlossen sich an. Nie vernommene Wahrheiten hörte der geängstigte und gepeinigte Mönch aus dem Munde seines Vorgesetzten. Er wurde gelehrt, auf Christi Wunden zu schauen und die höchste theologische Wissenschaft im Verständnis der heiligen Schrift zu suchen, die als einzige irrtumslose Lehrmeisterin alle Produkte der menschlichen Weisheit weit überrage. Durch den Dienst des erleuchteten Gottesgelehrten begann „das Licht des Evangeliums aus der Finsternis hervorzuleuchten in seinem Herzen". Nun konnte auch Nathin nicht mehr seinen Schüler von der Schrift fern halten. Als Hilfsmittel gab er ihm die „glosa ordinaria", den herkömmlichen Kommentar in die Hand, der die Schrift nach der geltenden Kirchenlehre auslegte, während Staupitz ihn mahnte, ein guter „localis" und „textualis" zu werden, d. h. sich an den Text selbst zu halten und die Schrift durch die Schrift auszulegen. Dafür mußte er freilich versprechen, die scholastische Wissenschaft, die ihm Nathin und die Universitätslehrer beibringen konnten, nicht zu vernachlässigen. Fortan studierte Luther, dessen Seele durch Staupitz den Frieden gefunden hatte, mit Lust und Erfolg die scholastische Theologie.

Demnach hätte der Hochsommer des Jahres 1507 Luther in jeder Weise große Entscheidungen gebracht. Sofern sie die innere Entwicklung Luthers berühren, dürfen sie hier außer acht gelassen werden. Mit um so größerem Recht, als wir Staupitz keineswegs bestimmt sofort von Italien nach Erfurt zurückkehren sahen. Zudem wirkt die Lösung des äußeren Problems bereits auf die Fassung des inneren zurück. Die äußere Geschichte Luthers aber hat einen anderen Verlauf genommen, als den eben skizzierten. Die hier spürbare Abneigung gegen die völlig verwischte, aller scharfen historischen Umrisse entbehrende übliche Zeichnung ist immerhin verständlich. Aber was uns statt dessen erzählt wird, ist zum Teil reine Vermutung. Keine Ueberlieferung deutet auch nur an, daß Nathin Luther die Bibel verboten

Digitized by Google

habe. Wir hören nur, daß Usingen irgend einmal — ob gerade jetzt, ist keineswegs gewiß, nicht einmal wahrscheinlich — Luther die Doktoren als Führer durch die Bibel empfohlen habe. Mit einem Bibelverbot, geschweige denn einem von Nathin ausgehenden Verbot hat dies nichts zu tun. Darum brauchte auch Staupitz es nicht außer Kraft zu setzen [60]. So kann nun auch Nathin nicht „wohl oder übel die Forschung in der Bibel frei gegeben", als Gegengewicht aber Luther die „glosa ordinaria" in die Hand gedrückt haben [61]. Diesen Kommentar hat Luther freilich gekannt und benutzt; auch noch in späteren Jahren. Doch zu welchem anderen Kommentar hätte er als junger Theologe greifen sollen? Die herkömmliche, d. h. herrschende „Glosse" fiel ihm ganz von selbst in die Hand. Auch seine Lehrer mußten sie ihm in erster Linie nennen, ohne damit gleichsam ein Gegengift gegen die möglichen unheilvollen Wirkungen des Schriftstudiums angegeben zu haben. Herrschende Kommentare gehörten ja zum mittelalterlichen wissenschaftlichen Unterricht. Auch in anderen Fakultäten fanden wir sie. Die Erläuterungen des Accursius waren die glosa ordinaria der Juristen [62]. Sie sollte das rechte Verständnis der Gesetze erschließen. Genau so wurde die glosa ordinaria der Theologie gewürdigt. Außerdem forderten die Statuten der Erfurter theologischen Fakultät, daß die Biblici in ihren Vorlesungen die „bemerkenswerten Glossen" [63] erklärten. Bei wissenschaftlichem Schriftstudium mußte darum Luther auf die glosa ordinaria geführt werden. Er hat sie als die selbstverständlich in Betracht kommende Erläuterung benutzt, auch nicht als eine Fessel seines Schriftstudiums empfunden. Erst später lernte er Nikolaus von Lyra schätzen [64]. Auch davon weiß er nichts, daß nun wieder Staupitz' Forderung, ein guter „textualis" und „localis" zu werden, der Absicht habe entgegentreten wollen, die angeblich Nathin mit der Empfehlung der glosa ordinaria verband. Von Anbeginn las er die Bibel so fleißig, daß er bald zu jedem Spruch die Seite anzugeben wußte [65]. Vollends enthält die angeblich gegen Nathin und die glosa ordinaria ausgespielte Forderung keine Diskreditierung der kirchlichen Auslegung. Nichts deutet an, daß sie den Grundsatz aufstelle, die Schrift durch die Schrift begreifen zu lernen. So gab es weder eine Spannung zwischen Nathin und Staupitz anläßlich des theologischen Studiums Luthers noch eine Spannung von Bibellektüre und Kommentarstudium. Das von Luther nach Freigabe der Bibel gegebene Versprechen, die von seinem Lehrer Nathin vorgetragene scholastische Wissenschaft nicht zu vernachlässigen [66], gehört darum ebensowenig in den Bereich der geschichtlichen Wirklichkeit wie die Versäumnis der scholastischen Pflichtstudien, die Luther vor der entscheidenden Unterredung mit Staupitz sich zu schulden kommen ließ.

Dem „gut unterrichteten" Selnecker ist es auch nicht in den Sinn gekommen, Luther eines solchen Verstoßes gegen die klösterliche Gehorsamspflicht zu zeihen. Er erzählt vielmehr, nach der Priesterweihe habe Luther auf Befehl — Nathin wird nirgends von Selnecker genannt — die Bibel weggelegt und auf Grund der „Obedienz" die sophistischen Bücher gelesen. Von einer vermittelnden Tätigkeit des Generalvikars ist ihm überhaupt nichts bekannt. Wer darum ihn als Gewährsmann aufruft, muß weniger bewegt schildern. Aber ist er wirklich „gut unterrichtet"? Selneckers Mangel an selbständigem und zuverlässigem Wissen sind wir schon früher

Digitized by Google

begegnet. Auch hier steht er in unverdient gutem Ruf. Denn was er aus dem Jahre 1507 über die Zeit nach der Primiz berichtet, hat er, ungeschickt genug, aus Mathesius und Melanchthon ausgeschrieben. Auch nicht die leiseste Spur eigenen Wissens ist vorhanden. Der soeben besprochene Satz lehnt sich an Mathesius an. Dort las Selnecker: „Da er ... im 1507 jare Priester ward, ... haben jm seine Brüder die Biblia wider genommen vnd jm jr Sophisterey und Schullerey vnter die hende geben, die er ex obedientia fleissig durchlesen." Er las aber nicht, daß die Schriftlektüre Luther verboten oder unmöglich geworden sei. Denn Mathesius fuhr fort: „Doch wo jm zeyt vnd raum ward, hat er sich in des Klosters liberey versteckt vnd zu seiner lieben Biblia stets und trewlich gehalten." Wenn Selnecker von diesem Satz keinen Gebrauch macht, so wird er dadurch weder zu einem gut unterrichteten noch zu einem kritischen Zeugen. Befremdlich bleibt es natürlich, daß Martin sich „in des Klosters liberey verstecken" mußte, wenn er die Bibel lesen wollte. Auch Klosterbibliotheken standen nicht jedem jederzeit offen. Wir sind also schon auf halbem Wege zu der späteren Erzählung, derzufolge Luther in der Klosterbibliothek auf die Bibel stieß [67]. Mathesius hat hier freilich eine angebliche Tischrede Luthers verarbeitet. „Als ich das Gelübde abgelegt, sagte er, nahmen sie mir die Bibel wieder und gaben mir die Sophistenbücher. So oft ich aber konnte, versteckte ich mich in die Librei und wandte mich zur Schrift" [68]. Daß diese Ueberlieferung in der Form einer Tischrede auftritt, macht das Unwahrscheinliche natürlich nicht wahrscheinlicher. Auch haben wir es nur mit einer Fortsetzung jener Tischrede zu tun, welche die Legende vom Bibelfund in der Erfurter Klosterbibliothek brachte. Die Fortsetzung ist nicht glaubwürdiger als der Anfang [69].

Melanchthon, Selneckers zweite Quelle, weiß überhaupt nichts von einem Bibelverbot. Er berichtet vielmehr — Selnecker scheint dies freilich nicht aufgefallen zu sein — daß Luther neben dem täglichen Studium der Sententiarier mit Eifer die Quellen der göttlichen Lehre las. Die scholastischen Studien sollen ihm „Nebendinge" geblieben sein, mochte er sie auch fleißig und mit Erfolg betreiben. Nun ist ganz gewiß Melanchthons Lutherbiographie keine einwandfreie Autorität. Wenn sie aber die Beschäftigung mit der Schrift als etwas Selbstverständliches schildert, so braucht dies wenigstens nicht zu befremden. Denn es entspricht den allgemeinen Forderungen der Konstitutionen. Es entspricht aber auch den Angaben der uns schon bekannten Tischrede. Luther konnte die in rotes Leder gebundene Bibel, die ihm beim Eintritt ins Kloster ohne seine Bitte gegeben war, während seiner Erfurter Zeit ungestört behalten und fleißig benutzen. Der Kampf um die Schrift im Kloster ist legendär [70].

Die Studienordnung selbst zwang Luther die Schrift in die Hand. Die Baccalare waren ja verpflichtet, den biblischen Text in kursorischen Vorlesungen zu erörtern. Wie also sollte wohl Luther die Schrift entzogen worden sein? Nach dem Mittagessen wird er diese biblischen Vorlesungen besucht haben [71]. Nur an den kirchlichen Festtagen wurden sie vor dem Mittagessen abgehalten [72]. Als Hilfsmittel benutzte Luther die glosa ordinaria. Deren allegorische Auslegung der Schrift stand ihm höher als die „historische" eines Lyra, der auch um den Wortsinn der Erzählungen sich bemühte [73]. So fehlt es den von ihm selbst stammenden Bemer-

Digitized by Google

tungen nicht ganz an einem Hinweis darauf, daß er tatsächlich gemäß den Ordnungen der Fakultät sein theologisches Studium mit dem Besuch exegetischer Vorlesungen über alt- und neutestamentliche Bücher begann. In der gleichen Tischrede wird gesagt, ein schwieriger Spruch habe ihn den ganzen Tag beschäftigt. Dies Bekenntnis mag jedenfalls erwähnt werden. Es zu kontrollieren fehlen die Mittel. Dagegen wissen wir, daß dies Schriftstudium keine Erfurter Eigentümlichkeit war. Die Pariser Fakultät war das Vorbild. Dort hatte das theologische Studium mit den kursorischen Vorlesungen über die Schrift begonnen, war zu den Vorlesungen über das dogmatische Lehrbuch des Lombarden, des „Meisters der Sentenzen", fortgeschritten und hatte mit den den Doktoren der Theologie vorbehaltenen ausführlichen exegetischen Vorlesungen über die Schrift geendigt. Die deutschen Universitäten übernahmen diese Ordnung. So hatte schon Wien die kursorischen Vorlesungen der Biblici. Und auch hier wurde, wie zuvor in Paris [74] und hernach in Erfurt, verlangt, daß die Biblici „den Text solide auslegen und die bemerkenswerten Glossen erklären" [75]. Das Pariser Statut wollte aber keine Neuerung einführen. Es bekannte sich vielmehr zu einem von alters her in der Fakultät erprobten Brauch [76]. Den Parisern entlehnten die Erfurter auch die Bestimmung, daß die „Magister" der theologischen Fakultät Vorlesungen über die Bücher der heiligen Schriften halten sollten [77]. Die Erfurter Statuten lassen dies als eine selbstverständliche Tätigkeit der Doktoren erkennen [78]. Theologischer Unterricht und wissenschaftliche Beschäftigung mit der Schrift gehörten auch in Erfurt zu einander.

Wenn man noch einigen Wert dem beilegen will, was die älteren Biographen von Luthers theologischem Studium melden, so würde man den kursorischen exegetischen Vorlesungen über die Schrift die Vorlesungen über die Sentenzen des Lombarden folgen lassen. Es heißt ja, Luther habe die Bibel beiseite legen und zu den scholastischen und sophistischen Büchern greifen müssen. Dahinter könnte sich eine letzte, dunkle Erinnerung an den wirklichen Studiengang Luthers bergen. Doch wer möchte eine solche Vermutung ernstlich auszusprechen wagen? Mathesius, Selnecker und wie sie heißen sind zu schlecht unterrichtet, als daß man ihnen noch dunkle Erinnerungen zutrauen könnte. Sie wissen nur, daß im Papsttum die Bibel nichts galt, ja so gut wie unbekannt war, bis Luther sie entdeckte. Theologisches Studium war im „Papismus" überhaupt nicht Schriftstudium, sondern martervolle Beschäftigung mit „Scholastikern" und „Sophisten". Dem entsprechend wissen auch die älteren Biographen nichts von einem pflichtmäßigen Bibelstudium Luthers. Sein theologischer Unterricht begann schlechtweg mit dem Verzicht auf die Schrift und der Einführung in die Scholastik der Sententiarier. Auch Melanchthon, dem unsere Biographen bis heute gern gefolgt sind, zeichnet falsch; offenbar nicht nur aus Flüchtigkeit. In das Kloster eingetreten erlernte Luther — nach Melanchthons Darstellung sehr bald nach dem Eintritt — die in den Schulen gebräuchliche Wissenschaft, las die Sententiarier und entwirrte beredt in den öffentlichen Disputationen zur Bewunderung vieler die anderen unauflösbaren Irrungen [79]. Daneben las er mit Eifer und ungestört die prophetischen und apostolischen Schriften [80]. Ihm selbst war dies in seinen Anfechtungen wurzelnde „Studium" der Bibel die Hauptsache. Aber im Zusammenhang des offiziellen Unterrichtsplans erscheint diese

Digitized by Google

Beschäftigung mit der Schrift als reine „Privatlektüre". So hat schon Melanchthon seine Leser falsch unterrichtet, nicht erst Mathesius oder gar Selnecker.

Mit dem Zeugnis aller älteren „Biographen" kann man demnach herzlich wenig anfangen. Die kursorischen Vorlesungen über die Schrift und die Vorlesungen über die Sentenzen des Lombarden können auch sehr wohl nebeneinander hergegangen sein. Der Stundenplan legte dem keine Schwierigkeiten in den Weg. Denn Biblici und Sententiarier lasen zu verschiedenen Stunden[81]. Die summarischen biblischen Vorlesungen konnten aber nicht die Zeit selbst eines „Anfängers" ausfüllen. Auf jeden Fall aber mußte er bereits als „Scholar" sich in das Sentenzenwerk einführen lassen. Denn der Biblicus mußte die Schriften des alten und neuen Testamentes „richtig" auslegen können, d. h. im Einklang mit der Kirchenlehre und unter Vermeidung anstößiger, geschweige denn häretischer Behauptungen. Vertrautheit mit dem „Magister" ging darum der Verleihung auch des untersten theologischen Grades voran. Der Lombarde hatte ja, wie Gabriel Biel im Vorwort seines Sentenzenwerkes ausführte, aus den Honigkörben der heiligen Väter den Honig der reinen Lehre geholt. Er vermittelte die Erfahrung, dank welcher man das große und weite Meer der heiligen Schrift befahren konnte[82]. Die Statuten der Fakultät verlangten darum von den Bewerbern um den Grad eines Biblicus, daß er neben dem üblichen fleißigen Besuch der Disputationen wenigstens einmal die Sentenzen vollständig gehört habe[83]. Auch die vorbildlichen Pariser Statuten hatten den „Scholaren", den noch nicht graduierten Studierenden der Theologie, zur Pflicht gemacht, neben den Vorlesungen der Biblici[84] diejenigen über die Sentenzen fleißig zu besuchen[85]. Beide Vorlesungen gingen in Paris nebeneinander her. Warum sollte es in Erfurt anders gewesen sein? Der Stundenplan gestattete es, und Paris wurde ausdrücklich als Vorbild gezeichnet. Eben darum hatte man freilich auch in Erfurt den Mönchen Privilegien gewährt[86]. Aber von dem wissenschaftlichen Studium der vorgeschriebenen Bücher waren sie nicht dispensiert. An den Vorlesungen über die Sentenzen hat darum auch Luther pflichtmäßig teilgenommen. Den Lehrern stand es frei, den ganzen Stoff in einem oder in zwei Jahren durchzunehmen. Wer sich für das letzte entschied, mußte im Durchschnitt wöchentlich drei Vorlesungen halten[87]. An allen Vorlesungstagen mußte nur lesen, wer in einem Jahr mit den Büchern des Lombarden fertig werden wollte. Die Methode war in beiden Fällen natürlich die gleiche. Der Baccalar las den Text Wort für Wort vor und erklärte, was schwierig war[88]. Nach den Pariser Bestimmungen durften logische und philosophische Probleme nur so weit erörtert werden, als der Text dazu aufforderte. Die spekulativen und moralischen theologischen Fragen, die in den „Distinktionen" des Lombarden enthalten waren, sollten die Vorlesungen beherrschen. Ganz sich in breiter Ausführlichkeit zu ergehen und in Anlehnung an die herrschenden Kommentare die Fragen zu erörtern war hier wie in den großen Vorlesungen über die Bibel das Vorrecht der „Magister", die übrigens wöchentlich nur zwei bis drei Stunden Vorlesungen halten durften[89]. In weniger als zwei Jahren den Stoff zu bewältigen war ihnen darum nicht möglich. Da Luther vom Ordensprivileg Gebrauch machte, also in kürzerer Frist als die Weltgeistlichen die unteren theologischen Grade erwarb, so hörte er neben den bib-

Digitized by Google

lischen „exegetischen" Vorlesungen die „dogmatischen" über die Sentenzen des Lombarden. Bibel und Sentenzen waren der Inhalt seines Studiums, Hilfsmittel die glosa ordinaria und die nominalistischen Kommentare zu den Sentenzen des „Magisters".

Das Schwergewicht des Studiums lag in den Sentenzen. Darauf wies schon Gabriel Biels Prolog hin. Dessen Sentenzenkommentar hat Luther eifrig benutzt [90]. Nach Melanchthon hätte er Biel fast wörtlich genau aus dem Gedächtnis hersagen können. Genau so eingehend soll er sich mit Peter von Ailli befaßt haben. „Lange und viel las er die Schriften Occams. Dessen Scharfsinn zog er dem Thomas und Skotus vor" [91]. Ob Melanchthon buchstäblich wahr berichtet, mag dahingestellt bleiben. Zweifel kann man sehr wohl hegen. Doch eine Kontrolle ist unmöglich. Und in der Hauptsache hat er recht. Denn auch die Erfurter Theologie stand unter dem bestimmenden Einfluß des Occamismus. Sie war und blieb in jenen Jahren „Gabrielismus" [92]. Nathin, der ausgesprochene Schüler Biels, leitete in dieser ganzen Zeit das Studium. Als Luther bereits im Kampfe gegen die „Gabrielisten" stand, „weiß" er doch noch, daß Gabriel alles vortrefflich entwickelt, was nicht von der Gnade und dem Glauben handelt [93]. Als theologischer Anfänger hat er sich ganz zu der später von ihm als „Pelagianismus" charakterisierten Erfurter Theologie bekannt. Auch kann ihm deren Studium nicht schlechthin qualvoll gewesen sein. Er hätte sonst nicht noch 1516 für Biel eine doch weit reichende Anerkennung bereit gehabt. Die „Realisten" und „Metaphysiker" hat auch der Theologe Luther, nicht nur der Artist, abgelehnt. Das ist überhoupt nicht problematisch. Die Konstitutionen wollten freilich die „Regenten" und Studenten auf die Schriften des ehrwürdigen Magisters und Bruders Aegidius Romanus verpflichten. Seine Bücher sollten dem Unterricht zugrunde gelegt werden [94]. Wäre diese aus den älteren Konstitutionen übernommene Vorschrift einer Verpflichtung auf die Theologie Aegids, eines Thomisten, gleichzuachten gewesen, so wäre sie in Erfurt unberücksichtigt geblieben. Wer im Verbande der Erfurter Universität lehren wollte, mußte zu den Modernen gehören. Die Erfurter Artisten und Theologen waren modern. Nie hat auch Luther seine wissenschaftliche Richtung anders eingeordnet [95]. Auch war er, wie die Randbemerkungen zum Lombarden bekunden, in den ersten Jahren seiner theologischen Betätigung gar nicht in der Lage, die wissenschaftlichen Probleme anders denn modern zu lösen. Das bedeutet aber keineswegs, daß seine Lehrer und er selbst Aegid gering geschätzt und die Vorschrift der Konstitutionen überhaupt nicht geachtet hätten. Aegids Name wurde auch in Erfurt genannt. Paltz hat seiner Coelifodina lange Zitate aus Aegids Schriften mitgegeben [96]. Gern beugt er sich seiner Autorität; aber nicht seinem Thomismus. Weder Paltz noch Biel haben an wesentlichen Punkten Zugeständnisse gemacht [97]. Aegids autoritative Stellung stand auch keineswegs einem Bekenntnis zum Occamismus im Wege. „Autoritäten" konnte man ja sehr wohl zu Eideshelfern der eigenen theologischen und philosophischen Grundüberzeugungen machen. Der junge Sententiar Luther verstand es, selbst Augustin „modern" auszulegen. Man konnte darum sehr wohl in Erfurt den Konstitutionen gemäß Aegid respektieren und doch modern bleiben. Auch das Studium der Schriften eines Skotus brauchte keine Zuwendung zum Sko-

Digitized by Google

tismus zu bedeuten. Vielleicht las Luther ſchon in Erfurt, ſpäteſtens jedoch in Wittenberg in den Schriften des Duns Skotus[98]. Von den Erläuterungen des dritten Buches der Sentenzen hatte er ſogar einen ſtarken Eindruck. Noch ſpät bekennt er, daß Skotus „ſehr gut" über dies Buch geſchrieben habe[99]. Die kritiſche Kraft dieſes Theologen hat er außerordentlich hoch bewertet[100]. Skotiſt iſt er aber nicht geworden. Die „Realiſten", zu denen auch Skotus gehörte, bleiben dem Irrtum verfallen[101]. Thomas vollends wurde „durch die Metaphyſik verführt"[102]. Luther weiß ſich ihm dauernd wiſſenſchaftlich überlegen. Mit dem Leipziger thomiſtiſchen „Magiſterlein" glaubte er ſpielend fertig geworden zu ſein[103]. Seine Kenntnis des Aquinaten verdankte er nicht lediglich den Lehrbüchern der occamiſtiſchen Schule, ſondern auch eigener Lektüre thomiſtiſcher Schriften, in erſter Linie des keineswegs in Bauſch und Bogen verurteilten großen dogmatiſchen Hauptwerkes, der Summa, und der ſpäter von ihm als „lächerlich" an den Pranger geſtellten Bücher gegen die Heiden[104]. Doch ſelbſt davon abgeſehen wäre es unbillig, ihm den Mangel an „Originalſtudien" vorzuwerfen[105]. Denn welche mittelalterliche Schule kannte die hiſtoriſchen Unterſuchungen unſerer Tage? Mehr als oberflächlich jedoch iſt die Vermutung, Luther habe keinen gründlichen Schulunterricht in der Theologie erhalten und ſei eher Autodidakt als methodiſch gebildet[106]. Schon die Beſinnung auf den offiziellen Studiengang müßte genügen, um ſolcher Vermutung jeden Boden zu entziehen. Sie iſt alles eher als ein Zeugnis kritiſchen Zweifels. Oder waren auch Palz, Biel, Nathin und wer ſonſt noch „Autodidakten"? Ein richtiges Verſtändnis thomiſtiſcher Theologie konnten ihm freilich ſeine Lehrer nicht vermitteln, ſo wenig wie thomiſtiſche Theologen unbefangen und zuverläſſig über ſkotiſtiſche und occamiſtiſche Theologie urteilten. Bei Biel, der doch nicht als „Ignorant" galt, fand er ſogar occamiſtiſche Umdeutungen thomiſtiſcher Sätze[107]. Gemeſſen an mittelalterlichen Maßſtäben wurden dadurch weder Biel noch Luther „Halbwiſſer" in Theologie und Philoſophie[108]. Nie auch hat Luther verſichert, er ſei „in Thomas auferzogen worden"[109]. Und gewiß hat jener Gegner Luthers nicht unrecht, der ihm vorwarf, er habe nicht viel Oel beim Studium der Bände des göttlichen Thomas verbrannt[110]. Für die Studienjahre könnte dies trotz nachweisbarer originaler Beſchäftigung mit Schriften des Aquinaten zutreffen. Biel führte ihn ja ausreichend und, wie er überzeugt ſein durfte, in zuverläſſiger Weiſe in den Thomismus ein. So konnte er denn auch als Theologe das „metaphyſiſche Geſchwätz" eines Thomas der Mißachtung preisgeben. Perſönliches Intereſſe am Thomismus gewann er erſt in dem Augenblick, als die Dominikaner und Thomiſten der Kurie gegen ihn in die Schranken traten[111]. Sich ihnen zu beugen hatte der durch die Schule der Modernen Gegangene damals überhaupt keinen Anlaß mehr.

Digitized by Google

§ 4.

Im Katholizismus als Religion der rechtfertigenden Gnade und des Leben schaffenden Glaubens.

1. Die Katholisierung der paulinischen Predigt im Frühkatholizismus. 2. Die Vertiefung der katholischen Predigt durch die augustinische Inspirationstheorie. 3. Die Schwäche der augustinischen Inspirationstheorie nach der Ausschaltung der Prädestinationslehre. 4. Die thomistische „Informations“- und „Habitustheorie“. 5. Skotistische Zweifel und Neubildungen. 6. Das von Luther in Erfurt gewonnene Verständnis der geschenkten rechtfertigenden Gnade.

1.

Predigt und Briefe Pauli hatten die „Rechtfertigung“ zu einem Grundbegriff des Christentums gemacht. Was Paulus Röm. 4, 3 herausgehoben hatte, daß Abraham glaubte und dies ihm zur Gerechtigkeit angerechnet wurde, wiederholte schon der römische Klemens [1]. Seitdem kam man stets wieder darauf zurück. Der Anspruch auf Einklang mit dem Apostel der Heiden wurde gestellt und, wie man überzeugt war, befriedigt. Auch der Katholizismus wollte als Paulinismus verstanden sein. Auch er bekannte sich zur Predigt von der den Sünder rechtfertigenden Gnade Gottes. Bis heute ist er überzeugt, das Erbe Pauli besser verwaltet zu haben als irgend eine andere, auch auf Paulus sich berufende religiöse Genossenschaft. Angesichts des weit verbreiteten Urteils, daß Katholizismus und „Werkgerechtigkeit“ Wechselbegriffe seien, ist dieser Anspruch befremdlich. Aber dennoch hat keine Periode und Schule des Katholizismus ihn absichtlich verschleiert. Schon in den ersten Schriftstücken des Katholizismus hören wir, daß Gottes Gnade die Sünder rettet. Gnade und Gesetz werden einander gegenübergestellt. Das Evangelium ist des Gesetzes Ende. Niemand wird durch Werke des Gesetzes gerecht. Mit den fortschreitenden Jahrhunderten werden die Zeugnisse aus den Briefen Pauli reicher und fester. Den Inhalt des Christentums darzustellen und an Pauli Sätzen vorüberzugehen, wurde undenkbar. Paulus war der große Lehrer auch des mittelalterlichen und spätmittelalterlichen Katholizismus. Wer beobachtet, mit welcher Unbefangenheit man Pauli Worte auch in den letzten Jahren vor der Reformation im Munde führt, könnte stutzig werden, wenn er Luthers Anklagen vernimmt. Denn der alte Satz, daß Gottes Gnade den Menschen rechtfertige, war nicht verschüttet. In Wort und Schrift wurde er unermüdlich verkündigt. Oft genug stand der Mönch Luther vor ihm. Nachdrücklicher als in den Monaten der Vorbereitung auf die Priesterweihe konnte er ihm kaum kundgegeben werden. Oft genug auch wurde er in seinen ersten theologischen Semestern auf die religiösen Kernsprüche Pauli aufmerksam gemacht. Er lernte seine Lehrer nicht nur als Aristoteliker, sondern auch als Pauliner kennen. Beides wollten sie bewußt sein. Sie konnten darum auch mit Worten Pauli die Gerechtigkeit aus Gnaden preisen, Verdienst und Gnade in enger Anlehnung an Röm. 11, 6 einander gegenüberstellen und mit Röm. 1, 17 des Glaubens gedenken, aus dem der Gerechte lebt. Die Grundfrage alles religiösen Lebens sah Luther als Scholar der Theologie im Einvernehmen mit dem Buchstaben Pauli gelöst. Der wissenschaftlich denkende Theologe

Digitized by Google

war Aristoteliker und Pauliner zugleich. Selbstverständlich auch Katholik mit allem Gehorsam gegen die kirchliche und geistliche Obrigkeit. Nichts von dem brauchte Luther preiszugeben, was er in den Jahren und Monaten zuvor in sich aufgenommen hatte. Auch an der Bedeutung des Psalters brauchte er nicht irre zu werden. Die Psalmen, die im Chor seinem Gebet Wort und Gehalt gaben, deren Wortlaut er auswendig wußte[2], deren Inhalt seinen Verkehr mit Gott kennzeichnen sollte, erschienen auch in den Vorlesungen als die rechten Wegweiser des „Wanderers". Paulus selbst hatte sie ja zu Zeugen der evangelischen Wahrheit gemacht. Sie blieben das rechte Gebet und der rechte Führer des katholischen Christen und Theologen. Sie wiederum leiteten dazu an, sich als Pauliner zu bewähren. Das war Luther schon vor seinem theologischen Baccalariat bekannt.

Der Tatbestand liegt vor Augen. Dem geschichtlichen Verständnis ist damit aber noch nicht ausreichend gedient[3]. Denn Treue gegen Formeln verbürgt noch keineswegs ein richtiges Verständnis der Sache. Schon der dem Urchristentum folgende Frühkatholizismus verlor die innere Fühlung mit dem Paulinismus. Unter den Formeln Pauli entwickelte er eine Auffassung von Gott und Religion, die der paulinischen gründlich widerstrebte. Denn der Verkehr des Christen mit Gott stand unter der Voraussetzung des Lohn- und Vergeltungsgedankens. Wohl hatte die sündige Menschheit die Verheißung, daß selig werde, wer glaube und getauft werde. Im Glauben gab der Katechumene seine Zustimmung zur „apostolischen Verkündigung". In der Buße bezeugte er Schmerz und Reue über sein bisheriges sündhaftes Leben. Der Exorzismus trieb die bösen Geister aus, die in ihm Wohnung genommen hatten. Dadurch wurde Raum geschaffen für die Mitteilung des Geistes. Die naturalistische Vorstellung vom Geist, wie sie der Volksfrömmigkeit eignete, verbreitete sich auch in der Kirche. Dem Verständnis der Taufe wurde dadurch die Richtung gegeben. „Himmlische Substanz" erfüllte den Täufling. Selbst die Taufvergebung setzte die „Beschwörung" der bösen Geister voraus. Denn hinter den Sünden standen die Mächte der Finsternis, die Dämonen, die dem Menschen nachstellen und in ihn eindringen. Sünde war schließlich Besessenheit, Sündenvergebung also ohne Vertreibung der Dämonen nicht vollziehbar. Immer aber wurde in der Taufe nur die Vergebung der früheren Sünden erlangt. Aufgenommen in die Heilsanstalt Gottes, in die jedem sichtbare Kirche, Tempel des heiligen Geistes und selbst heilig geworden, ruhte auf dem Entsühnten und Entsündigten die Verpflichtung, in der Heiligkeit des Geistes zu wandeln und „gute Werke" zu schaffen, mit denen er vor Gott bestehen könne. Nur als Gerechter durfte er gewiß sein, vor dem Richterstuhl des Herrn als würdig der ewigen Herrlichkeit erfunden zu werden. Christenleben und „Werkgerechtigkeit" gehörten zusammen.

Einer Abkehr von Paulus war man sich nicht bewußt. Wie er war man überzeugt, daß „Werke des Gesetzes" nicht rechtfertigen. Mit ihm wies man den Sünder an die Taufgnade, die da entsühnt und entsündigt. Gleich ihm forderte man, daß der zu neuem und heiligem Leben Geborene fortan in Heiligkeit und Gerechtigkeit der Werke tätig sei. Und doch war man von Paulus durch eine Welt getrennt. Denn der Kampf gegen die Werke des Gesetzes wurde auf die Werke des jüdischen Gesetzes beschränkt. Der entsündigte Christ aber wurde auf die Würdigkeit seiner

Digitized by Google

Werke gewiesen. Wohl hatte auch Paulus Gerechtigkeit der Werke im Leben des Christen gesehen. Aber auch der heilige Christ lebte nicht von der Würdigkeit und dem „Verdienst" seiner Werke, sondern wie der Sünder von der Barmherzigkeit Gottes. Der Verkehr auch des Christen mit Gott wurde in keinem Augenblick durch Recht und Gesetz, durch irgendwelche Lohnordnung bestimmt. Nicht die „Werkgerechtigkeit" des Getauften, sondern die Barmherzigkeit Gottes war die Bedingung des geistlichen und seligen Lebens. Die frühkatholischen „Pauliner" machten aber aus der „Werkgerechtigkeit" des Getauften die Bedingung der Anerkennung durch Gott. Die Gnade erschöpfte sich in der Taufgnade. Der Glaube blieb die gehorsame Unterwerfung unter die apostolische Regel der Wahrheit. Die sittliche Leistung des Christen wurde die Grundlage des göttlichen Urteils. Hatte der Sünder in der Taufe das Christentum als Gnadenreligion kennen gelernt, so erlebte es der Getaufte hinfort als Gesetzesreligion. Entscheidend ist nicht die „Werkheiligkeit", sondern daß die Werke unter den Gesichtspunkt der Vergeltungsordnung treten, darum auch wie im Judentum besondere Anerkennung oder Verdienste begründen, wenn sie über das Gebotene hinausgehen. Was hilf es jetzt, daß man die paulinischen Formeln hütete, ja selbst Pauli Anschauung vom Mysterium der Entsündigung und dem heiligen Wandel des Christen in der Kirche teilte? Der Tatbestand war doch unter eine religiöse Leitidee gestellt, die Paulus „verflucht" hatte. Ein anderes Evangelium, dem Paulus aufs äußerste widerstanden hatte, wurde mit seinen eigenen Worten gepredigt. Das Volk Gottes war nicht mehr die Sammlung derer, die immer nur von der Barmherzigkeit Gottes lebten und auch in ihren heiligen Werken keinen Anspruch auf Lohn und Würdigkeit erhoben. Gott verkehrte unter der Voraussetzung des Rechts mit dem neuen Volk der Heiligen. Die Vergeltungsordnung kennzeichnete das Wesen Gottes. Der Verkehr des Frommen im alten Bund mit seinem Gott wurde typisch für den Verkehr des Christen mit Gott. Die sittlich-religiöse Ordnung war eine Rechtsordnung. Der Mensch war nicht „einfach" auf die Gnade verwiesen. Der Weg zur Seligkeit störte nicht das sittliche Selbstgefühl des Wanderers und die sittliche Würde seiner in freier Verantwortung geschaffenen Werke. Sie folgten ihm nach, ein Schatz von Verdiensten.

2.

Die Lohn- oder Rechtsordnung blieb hinfort die Voraussetzung der rechtfertigenden Gnade. An der Grundlage, die der Frühkatholizismus gelegt hatte, wurde nichts mehr geändert. Aber man fand doch manches zu tun. Die Gnade war Vergebung und „Inspiration", „Einhauchung des Geistes". Die inspirierte Gnade war jedoch keine selbstverständliche Führerin des Willens. Erst Augustin faßte den Begriff der Rechtfertigung so, daß er nicht ohne den Begriff der Gnade gedacht werden konnte. Freilich wurde er kein echter Pauliner. In seiner Auffassung von der Taufe lebte die frühkatholische Vergebungs- und Inspirationsgnade weiter [4]. Indem er nun die Wirkung der Taufe als Rechtfertigung beschrieb, setzte er die Rechtfertigung aus der Sündenvergebung und Geistmitteilung zusammen. Die Ueberordnung der Gnade war hier ebenso verständlich wie ihre na-

Digitized by Google

turalistische Deutung. Auch das Verdienstmotiv blieb in Kraft. Gott muß „Werke" sehen, wenn er anerkennen soll; und er krönt die Verdienste. Das entsprach ganz dem vorangegangenen Katholizismus. Aber unter dem Einfluß der paulinischen Briefe brach Augustin mit dem in der heidnischen Religionsphilosophie und im kirchlichen Christentum allgemein geltenden Satz, daß der Wille trotz der Sünde und Erlösung frei sei. Herakles am Scheidewege war nicht mehr wie im zweiten Jahrhundert der Typus des sich sittlich entscheidenden Menschen. Sich anlehnend an die mosaische Paradiesesgeschichte entwickelte Augustin eine Anschauung vom Urstand [5], die in ihm das runde Gegenbild der empirischen Wirklichkeit erkannte. Die Gerechtigkeit des Urstandes ist von der Sünde abgelöst, die Herrschaft des Gebotes Gottes ist der Verknechtung unter die Begierde gewichen, die Glückseligkeit hat dem Elend Platz gemacht, der unentbehrliche Beistand der göttlichen Gnade ist verloren. Ohne Gnade lebt die dem Verderben verfallene Menschheit dahin. Der freie Wille, mit dem Adam geschaffen wurde, ist zur Ohnmacht verurteilt. Der Sünde verknechtet kann er aus sich nichts Gutes tun. Nur die Gnade kann ihn befreien und Kraft zum Guten verleihen. Aber durch kein Werk läßt sie sich herbeizwingen. Als zuvorkommende Gnade vereitelt sie jeden etwa möglichen Anspruch des Willens. Als schöpferische Gnade schafft sie den neuen, guten Willen, indem der Geist oder die übernatürliche Liebe eingehaucht wird. Als helfende Gnade ist sie bei allem Tun des Christen zugegen und macht durch ihre Unterstützung das Gott wohlgefällige Handeln möglich, so daß Gott schließlich nur seine eigenen Werke krönt. Indem dies alles unter dem Titel der Rechtfertigung erscheint, umspannt die rechtfertigende Gnade das ganze Leben.

Das war ein religiöser Gewinn. Dem katholischen Gottesgedanken wurde nichts vergeben. Und doch konnte man mit den Worten Pauli das Leben auch des Christen unter die Gnade stellen. Die Werke des natürlichen Menschen bleiben unwürdig. Der auf sich selbst angewiesene Wille kann nichts ausrichten, das „gerecht" wäre; weder der Wille des Ungetauften noch der des Getauften. Er bleibt fortwährend auf den Kraftzufluß der übernatürlichen, inspirierten Liebe, der „caritas" angewiesen. Dauernd durch sie gestärkt und gestützt erwirbt er „Würdigkeit" vor Gott. „Verdienstliche" Werke sind nun nicht mehr recht eigentlich die „heroischen" Taten, die das Maß des Gebotenen überschreiten, sondern alle Werke, die in der inspirierten Liebe wurzeln. Der Christ ist angenehm vor Gott durch das Gnadengeschenk der übernatürlichen Liebe an den Willen, ohne den kein Werk geschehen kann. Gott selbst ermöglicht das Verdienst, um dem Menschen gnädig zu sein.

Demut und Bußgesinnung waren mit diesem Bekenntnis zur Gnade Gottes unschwer vereinbar. Im strengen Sinn Buße zu tun hatte freilich Augustin nicht nötig. Nie hat er sich nach der Taufe dem Bußverfahren unterzogen. Die „Todsünden" zu meiden war ja jedem möglich. Die dem Urchristentum unbekannte zweite Buße, die Buße des gefallenen Christen, die im Frühkatholizismus die Taufbuße zu ergänzen begann, gehörte darum zu den Ausnahmen. Allerdings blieb die vertiefte Auffassung von der Sünde und rechtfertigenden Gnade nicht ohne Einfluß auf die Anschauung von der Todsünde. Ihr eigentliches Wesen äußert

Digitized by Google

sich jetzt darin, daß der Wille sich von Gott weg der Kreatur zuwendet. Als Todsünden gelten nicht mehr lediglich die wenigen Tatsünden der frühkatholischen Zeit. Sie sind Sünden der Gesinnung geworden. Das hätte der schon längst selbstverständlich gewordenen Ueberzeugung, daß „Buße" auch das Leben des Christen kennzeichne, einen neuen Inhalt geben können. Doch wenn wir auch hören, daß der Christ „ein in der Buße tapferer Mann" sei, wenn wir der Forderung täglicher Buße begegnen, wenn wir die Bußpsalmen beten hören und während des Gebets Tränen fließen sehen, so ist dies noch keine „evangelische Buße", wie sie später Luther verstehen lehrte. Der büßende Christ, auch der christliche Büßer Augustin, gedachte tagtäglich vielmehr der „früheren" Sünden, jener Sünden, in denen er vor der Taufe lebte. Später stellte Benedikt in seiner Regel den Mönchen, die ja zu den „Heiligen" gehören, gerade diese Buße als Aufgabe. Auch Luther mußte sich mit ihr befassen. Sie forderte, daß Schmerz und Reue ob der sündigen Vergangenheit trotz der Taufgnade und dem neuen Leben den Christen nicht verlassen dürften. Er mußte dessen eingedenk bleiben, daß er ein „armer Sünder" sei. Ferner zeugten die „täglichen" Sünden, die keine rechten Sünden waren und durch Gebet und Almosen gesühnt wurden, immerhin doch von der Schwäche des noch im Diesseits und in der alten Körperlichkeit lebenden Begnadigten. Darum ziemte ihm täglich Buße. In beiden Fällen aber durfte die Buße mit der Gewißheit verknüpft sein, jene Würdigkeit zu besitzen, die vor Gott gerecht macht. Der Büßende war ja nicht Sünder im strengen Sinn. Und seinem durch die Taufe entsündigten Willen stand jene Liebe bei, die die gerechten, vor Gott angenehm machenden Werke erzeugt. Der „Büßer" kannte Verdienste, die zur Seligkeit bereiten. „Pharisäische Anmaßung" brauchte damit nicht verbunden zu sein. Sie zu unterdrücken war Pflicht. Demütig freute sich der Getaufte der inspirierten Gnade, die ihm die Gott wohlgefälligen Werke zu tun ermöglichte. Aber Gott blieb der Gott, der „Genugtuung" forderte und „Würdigkeit" sehen mußte, wenn er „rechtfertigen" sollte. Auch Augustin bekannte sich zum frühkatholischen Gottesgedanken. Auch in seiner Gnadenlehre kehrte er nicht zum Evangelium zurück. Nirgends sprengte seine „Inspirationstheorie" den Katholizismus.

Er machte sie aber zu einem Bestandteil seiner Prädestinationslehre. In der Systematik seines religiösen Denkens behielt sie darum einen unselbständigen Platz und konnte sogar um ihren religiösen Ertrag gebracht werden. Nicht an der rechtfertigenden, sondern an der erwählenden Gnade hatte Augustin ein selbständiges Interesse. Der Autorität Pauli verdankte er die Erkenntnis, daß die Gnade ganz nach dem selbstherrlichen Entschluß Gottes wirksam werde. Weder vorangehende noch nachfolgende Werke bedingen die Erwählung. Die Vorherbestimmung darf nicht durch ein Vorherwissen tatsächlich beseitigt werden. Er scheut darum auch nicht zurück vor der Annahme einer Vorherbestimmung selbst zum Verderben. Er ist von der Unwiderstehlichkeit der Gnade überzeugt. Wer zur Seligkeit bestimmt ist, muß sich der Gnade beugen. Und vom Besitz der Beharrungsgnade, die der Mitteilung der Inspirationsgnade folgt, ist der Erwerb der himmlischen Herrlichkeit abhängig.

Digitized by Google

So entscheidet nicht die rechtfertigende Gnade über Rettung und Seligkeit des Menschen, sondern die nach freiem Ermessen verliehene Gnade der Beharrung. Ihres Besitzes aber kann man nicht gewiß sein. Nur Gott weiß, wen er prädestiniert und mit der Beharrungsgnade beschenkt hat. Der Mensch kann im besten Fall auf Anzeichen fahnden, die Gottes eigenmächtigen Entschluß ahnen lassen. Er wird sich also der Leitung der Mutter Kirche unterwerfen. Auch der Prädestinierte fügt sich willig dem sichtbaren Organismus des Heils ein und erstarkt an den ihn durchströmenden Kräften [6]. So lebt der Christ, als ob er erwählt und vorherbestimmt wäre. Er läßt sich durch das Mysterium der Taufe die rechtfertigende Gnade einflößen und sich durch sie zu guten, Gott wohlgefälligen Werken tüchtig machen. Doch die „Vernunft" der Vergeltungsordnung, der „Rationalismus" der Lohnidee hat seine alte religiöse Wirkung verloren und ist außer stande, der religiösen Hoffnung das alte Maß an Festigkeit zu geben. Wer kann sich jetzt dessen getrösten, daß er durch das Sakrament die rechtfertigende Gnade erhalten hat und „würdige" Werke zu tun vermag? Alle mit Hilfe der rechtfertigenden Gnade erworbene Würdigkeit wird ja ohne den Besitz der Beharrungsgnade wertlos, unwürdig der himmlischen Belohnung.

Ein neuer Gottesgedanke ist jedoch auch hier nicht wirksam geworden. Die religiöse Tiefe der augustinischen Prädestinationsidee zu überschätzen muß man sich hüten. Wohl lehnte sie sich an den Buchstaben des Briefes Pauli an die Römer an. Aber sie erneuerte nicht den urchristlichen Gottesgedanken. Denn selbst die Beharrungsgnade setzte den Rationalismus der Lohnordnung voraus. Sie wollte auf die Dauer jene Würdigkeit verbürgen, mit der man vor Gott bestehe. Es wurde an der Heilsordnung nichts geändert, als die Beharrungsgnade eingeschaltet wurde. Gott blieb, der er war. Auch der prädestinierende Gott Augustins handelt trotz der Formel Pauli, die die vorangehenden und nachfolgenden Werke ausschließt, mit dem Christen nach Recht und Würdigkeit. Wohl wird von der Vorherbestimmung abhängig und darum unberechenbar, wem die „Würdigkeit" und der Erwerb der himmlischen Herrlichkeit zuerteilt werden soll. Aber eben dieser unberechenbare und frei schaltende Gott verleiht doch die Seligkeit angesichts jener Würdigkeit, die vermittels der Gnade der Rechtfertigung und Beharrung erlangt wurde. Die Mitteilung dieser Gnade verwirklicht die Prädestination. Auch der Gott der Prädestination „krönt" die „Verdienste". Die Gottesvorstellung der „inspirierten" oder rechtfertigenden Gnade wurde nicht gewandelt. Wenn Luther auf Augustin stieß, brauchte noch keineswegs ein neues Bild Pauli vor ihm aufzutauchen. Wahrscheinlicher war, daß er in Augustin den erprobten Zeugen der katholischen Wahrheit achten würde.

3.

Was Augustin von der prädestinatianischen Gnade im Unterschied von der rechtfertigenden ausgeführt hatte, setzte sich freilich nicht durch. Es hatte ein zu großes Maß sittlicher Unberechenbarkeit im Gefolge; und das kirchliche Handeln konnte überflüssig erscheinen. Ueberlieferung und Glaubensregel wußten, trotzdem sich Augustin auf sie berief, nichts von der neuen Gnadenlehre. Und wenn man

Digitized by Google

schließlich auch das Vertrauen der Pelagianer zur sittlichen Tüchtigkeit des freien Willens zurückwies, so sah man diese ausgesprochenen Gegner der augustinischen Gnadenlehre doch nicht von aller katholischen Ueberlieferung verlassen[7]. Die „unwiderstehliche" Gnade, die den freien Willen zu einem willenlosen Werkzeug machte, war der voraugustinischen Zeit unbekannt[8]. Die „Verdienste", die doch auch Augustin nicht leugnete, setzten aber Freiheit des Willens und sittliche Verantwortung voraus. Und da die neue Prädestinationslehre die übernommene Anschauung von Gott im wesentlichen ungeändert ließ, so fehlte jede innere Nötigung, sich ihr vorbehaltlos anzuschließen. Wenn auch der Gott Augustins Verdienste sehen mußte, warum sollte man sich dann mit einem Gedanken belasten, der schließlich doch die Verdienste problematisch machen konnte? Innerhalb der Voraussetzungen des katholischen Gottesgedankens erschien Augustins Gesamtanschauung von der Gnade religiös gefährlich und fehlerhaft zugleich.

Trotzdem wurde seine Gnadenlehre epochemachend. Der nachaugustinische Katholizismus kehrte nicht zur voraugustinischen Fragestellung zurück, sondern eignete sich das Rechtfertigungsproblem in der Form der augustinischen Inspirationstheorie an. In bewußter Abkehr von Augustin hieß es aber, daß Gott allen ohne Unterschied seine Gnade anbiete, allen ohne Unterschied die übernatürliche Liebe, den rechtfertigenden Glauben einhauchen wolle (gratia operans, inspirationis), allen ohne Unterschied während des ganzen Christenlebens mit seiner unterstützenden Gnade zur Seite stehen wolle. Mit besserem Recht als im „Augustinismus" erschien hier das Christentum als die Religion der rechtfertigenden Gnade. Sie, und nicht die dunkle Vorherbestimmung, bedingte des Christen Haltung und Seligkeit. Die Rechtfertigung blieb ein Ausdruck dessen, daß auch das Christenleben unter der Gnade steht und in der wachsenden Liebe eine fortschreitende Rechtfertigung erfährt.

Mit dieser Lösung tauchte aber eine Schwierigkeit auf. Die „unwiderstehliche" Gnade Augustins war zugunsten der Annahme zurückgewiesen, daß sich des Christen Wille nach beiden Seiten frei entscheiden könne. Grundsätzlich war der freie Wille zu einem anerkannten Bestandteil des Heilsprozesses geworden. Erst durch ihn wurde die Liebe oder die Inspiration des göttlichen Geistes wirksam. Augustin selbst konnte die Verantwortung dafür aufgebürdet werden. Denn seine Inspirationstheorie machte die Gnadenwirkung zu einem auf den Willen unmittelbar bezogenen Kraftzufluß. Wurde also die inspirierte Gnade nur durch den frei gebliebenen und nun gekräftigten Willen in gerechten „Werken" wirksam, so verloren die übernommenen augustinischen Formeln von der zuvorkommenden und wirkenden Gnade ihren ursprünglichen Sinn. Denn es handelte sich nun nicht mehr um die Aufhebung der jammervollen Unfreiheit und Verknechtung des Willens. Die Formeln konnten entweder „semipelagianisch" abgeschwächt werden, d. h. schließlich nur als leichte, wenn auch unentbehrliche Ergänzung des Satzes von dem zu sittlicher Tüchtigkeit freien Willen wirksam werden, oder sie wurden unvermittelt neben die runde Anerkennung des freien Willens gestellt. Glaube und Werke waren dann des Menschen, weil sie dem freien Willen entstammten; zugleich aber Gottes, weil der Geist des Glaubens und der Liebe von Gott geschenkt wird. Da aber der Mensch verpflichtet

Digitized by Google

war, Verdienste zu erwerben, jedoch nur vermöge wirklich freier Entschließung und Betätigung sie erringen konnte, so wird sofort deutlich, wo tatsächlich das Schwergewicht lag. Wer es verschieben wollte, lief Gefahr, „Prädestinatianer" zu werden und an den Warnungstafeln vorüberzugehen, die im „semipelagianischen" Streit aufgerichtet waren. Der „Augustinismus" war und blieb unterlegen.

Natürlich wollte niemand dem „Pelagianismus" das Wort reden. Der Ueberlieferung gemäß wurde der Ketzer Pelagius zurückgewiesen, der dem natürlichen Willen die Fähigkeit zugesprochen habe, das Heil zu erwerben, der die Taufgnade unnötig gemacht und die rechtfertigende Gnade nicht gekannt habe. Der durch die Erbsünde krank und schwach gewordene Wille bedürfe der inspirierten Liebe, um Gott wohlgefällige Werke hervorzubringen. Aber man mied, was zur Prädestination im eigentlichen Sinn führen konnte. Der Vokabel bediente man sich. Aber sie verlor ihren rechtmäßigen Inhalt. Tatsächlich wurde sie ersetzt durch das Vorherwissen der Verdienste und Mißverdienste der einzelnen. Gott richtet nach der Vernunft des Gesetzes. Mit all der Sicherheit, die religiöser Mittelmäßigkeit eignet, wurde von dieser Gottesidee Gebrauch gemacht. Vorherbestimmt sind Lohn und Strafe allen, von denen Gott vorherweiß, daß sie diesen Ausgang ihres Geschicks „verdienen". Der Einfluß Anselms von Canterbury, der trotz fleißigem Ausschreiben augustinischer Sätze „semipelagianisch" dachte und lehrte, erstickte keimende Versuche, der Allgewalt der göttlichen Gnade Geltung und also dem katholischen Gottesgedanken in der Fassung Augustins Anerkennung zu verschaffen[9]. Derselbe Anselm gab durch seine Satisfaktionstheorie der religiösen Leitidee der katholischen Gottesanschauung eine klassische Formulierung. Anselms Genugtuungstheorie wurzelt im Satisfaktionsbegriff der altkirchlichen Bußlehre, also der vorauguſtiniſchen Anſchauung vom Verdienſt im ſtrengen Sinn. Das heißt nicht, wie es oft genug Anselm zum Vorwurf gemacht worden ist, es werde ein barbarischer Gott vorausgesetzt, der das Leiden eines Unschuldigen für die Schuldigen fordere. Anselms Gott fordert überhaupt nicht das Strafleiden eines Unschuldigen, sondern nur die Darbringung einer „Ersatzehre" für die Verletzung seiner Ehre durch die Sünde. Das geschieht in der Form einer überpflichtmäßigen Leistung. Diese Genugtuung ist keine freiwillige Strafe. Denn mit einer überpflichtmäßigen Leistung sind Strafe und Strafleiden nicht wesentlich verknüpft. Ist sie mit einem Leiden verbunden, so ist das in der konkreten Leistung begründet, nicht in ihrem Charakter als überpflichtiger Genugtuung. In diesem Sinn war Christi Tod auf Golgatha Satisfaktion, die die Menschheit von der Strafe befreite, die Adams Fall ihr zugezogen. Gott hätte zwar auch rückhaltlos verzeihen können. Dem stand aber das „Urdekret" im Wege, d. h. der ursprüngliche Wille Gottes, die Menschen selig zu machen. Die Seligkeit des Menschen wäre aber nicht vollkommen, wenn das drückende Bewußtsein nebenherginge, daß Gott die Schuld durch Verzicht auf Ersatz getilgt habe. Gott hätte ja einer anderen Gerechtigkeit nachgegeben und den Anspruch auf sittliche Würde und Würdigkeit herabgesetzt. Um des Urdekretes willen mußte er eine höhere Gerechtigkeit offenbaren, als wie sie in einem bloßen Verzicht an den Tag treten würde. In der Genugtuung erschloß er sich die Möglichkeit, zu erlassen, ohne den Sünder lediglich auf die Gnade zu verweisen und dadurch zu

Digitized by Google

bedrücken. Auf streng rechtliche Weise eröffnete er dem Sünder den Weg zur Seligkeit. Der Seligkeitsgedanke und die Beschaffung des Heils werden von der Rechtsidee bestimmt. Die sittlich-religiöse Ordnung ist eine Rechtsordnung. Sie würde gestört, wenn die Vergeltungsidee nicht die Leitidee sein dürfte. So beherrscht die religiöse Idee, die aus dem Urchristentum den Frühkatholizismus schuf, die Vorstellung von der Erlösung. Anselms Genugtuungstheorie mit den sie kennzeichnenden Ideen der Vergeltung und des Verdienstes entstammt der gleichen Anschauung von Gott und seinem Verkehr mit der Menschheit, wie die uns bekannte Vorstellung von der rechtfertigenden Gnade Gottes. Und wenn der Priester vor dem Altar das Opfer darbrachte, oder der Büßer durch genugtuende Leistungen Gott „versöhnte", so ward auch dies zu einem Zeugnis von dem Gott, der die „höhere" Gerechtigkeit der Vergeltungsordnung zum Gesetz seines Reiches erhoben hatte.

4.

Der Unverbrüchlichkeit dieses Satzes blieb man gewiß. Doch weder Bernhard noch Anselm konnten theologisch auf die Dauer befriedigen. Die Auffassung vom Verdienst, die in der anselmschen Erlösungslehre herrschte, war nicht auf dem Boden der Inspirationstheorie der augustinischen und nachaugustinischen Rechtfertigungslehre gewachsen. Das Verdienst der Erlösung wurde ja durch die überpflichtmäßige Leistung geschaffen. Der voraugustinische Verdienstbegriff kennzeichnete Anselms Satisfaktionslehre. In der Fassung der rechtfertigenden Gnade hatte er gleichfalls sich von Augustin erheblich entfernt. Denn seine „semipelagianische" Lösung wurde praktisch zu einem Ruf an den freien Willen und zu einem starken Vertrauen zu seiner unverwüstlichen „Rechtbeschaffenheit" und sittlichen Leistungsfähigkeit. Trotz der Annahme der Inspiration der Liebe bestand darum die Gefahr einer Wiederbelebung der voraugustinischen Anschauung von der rechtfertigenden Gnade und dem Christenleben. Erst der Aristotelismus der Hochscholastik entdeckte einen Weg, auf dem man — freilich durch Umbildung der augustinischen Inspirationstheorie — den freien Willen, der das Verdienst verwirkliche, mit der Gnade, die es ermögliche, so vereinigen konnte, daß beiden ihr Recht zu werden schien. In der „Informations"- oder „Infusionstheorie" wurde der Weg gefunden. Sie ersetzte die augustinische Inspirationstheorie durch die aristotelische Habituslehre. Eine gegen den Willen ganz isolierte Gnadensphäre wurde geschaffen. Ohne „Eingießung" oder „Infusion" eines übernatürlichen „Habitus", d. h. einer übernatürlichen Zuständlichkeit oder zweiten, von oben stammenden „Natur", ist der Mensch keiner einzigen Heilshandlung fähig. Der natürliche Wille erzeugt zwar, wie man mit der Ethik des Aristoteles lehrte, sittliche „Fertigkeiten" oder „Habitus" der Natur [10]. Aber dem um sein ewiges Geschick besorgten Menschen war damit nicht gedient. Denn gut und angenehm vor Gott ist kein sittlicher Habitus des natürlichen Willens. Auch vermag keine natürliche sittliche Tüchtigkeit einen Anspruch auf das Geschenk des übernatürlichen Habitus zu begründen. Der freie Wille bleibt untüchtig zum Erwerb der Gnade und Seligkeit. Ja die rechtfertigende Gnade hat es überhaupt nicht mit dem Willen zu tun. Sie ist kein Kraftzufluß zum Willen,

Digitized by Google

wie die augustinische Inspirationstheorie es wissen wollte. Ihr Objekt ist nicht der Wille, sondern das „Sein" der metaphysischen Seelensubstanz, das hinter dem Willen und allen „Seelenvermögen" liegt. Die übernatürliche Gnade, die „geschaffene Gnade", wie sie im Unterschied von Gott, der „ungeschaffenen Gnade" genannt wird, wendet sich also unmittelbar überhaupt nicht an das erkennbare, sich Ausdruck gebende seelische Leben; darum auch nicht an den Willen, der ja eines der Seelenvermögen ist. Der entscheidende Akt der Begnadigung, die Eingießung des übernatürlichen Habitus, vollzieht sich jenseits dessen, was wir als psychisches Leben begreifen. Eine metaphysische Theorie entzieht jeder „Anmaßung" des freien Willens den Boden. Die Schwäche der Inspirationstheorie war überwunden. Aristoteles, der doch nur eine „innerweltliche" Ethik kannte [11], war dieser Gewinn zu danken. Dort fand man auch das „Informationsschema". Damit Gott, die eigentliche „Form", im Menschen Wohnung nehmen kann, müssen zunächst aus der „Materie" oder Seele die „unähnlichen Dispositionen", die hemmenden Veranlagungen beseitigt und die „ähnlichen Dispositionen", die göttlichen Qualitäten eingeführt werden. Illustriert wird der Vorgang an der Erleuchtung eines dunklen Raumes. Erst muß die Luft „von der Finsternis gereinigt" werden, ehe das Licht sich ausbreiten kann. Auf das religiöse Gebiet übertragen heißt dies, daß zuvor die Sünde „ausgetrieben" sein muß, ehe die Gnade „eingegossen", die seelische Materie „formiert" werden, die „Form" selbst nach aristotelischem Muster in der Materie Wohnung nehmen kann.

Damit war doch viel erreicht. Bei Gott und seiner Gnade steht der Anfang und das Vollbringen. Ohne sie kann der Mensch nichts tun, das geistlich wertvoll wäre. Alles geistliche Leben ist von der Gnade gewirkt, die frei, d. h. unabhängig von der sittlichen Tüchtigkeit des natürlichen Willens sich mitteilt. Auch die Gott zugewandten Aeußerungen des Lebens vor der Eingießung der rechtfertigenden oder „angenehm machenden" Gnade stehen unter übernatürlichem Beistand. Denn die „umsonst verliehene Gnade" (gratia gratis data), die „spezielle Gnade", tritt der Naturausstattung des Menschen und der allgemeinen Mitwirkung Gottes mit allem Geschehen in der Welt helfend zur Seite. Auch diese spezielle Gnade wird durch „Eingießung" mitgeteilt. Und auch auf sie kann der Mensch so wenig einen Anspruch erheben wie auf die „angenehm machende Gnade". So erscheint des Menschen Leben als ein Leben von Gnade zu Gnade. Wenn er angenehm vor Gott dasteht, so ist dies ein Werk der Gnade. Wenn er der geschenkten Gerechtigkeit, des übernatürlichen Habitus, der Rechtfertigung gewürdigt wird, so ist dies ein Werk der Gnade. Aus Gnaden ist er, was er ist. Oft genug wird von dem Wort des Evangeliums Gebrauch gemacht, daß nur ein guter Baum gute Früchte bringen könne. Oft genug heißt es, daß erst die „Person" gerechtfertigt werden müsse, ehe „gerechte" Werke erwartet werden dürfen. Je allgemeiner man sich daran gewöhnt hat, diesen Satz der Reformation vorzubehalten, desto nachdrücklicher darf hervorgehoben werden, daß er ein Gemeingut der mittelalterlichen Scholastik ist. Selbst der Nominalismus, in dem Luther theologisch aufwuchs, hat sich zu diesem Satz bekannt. Nur wenn die Person das Geschenk der rechtfertigenden Gnade empfangen hat, sind Handlungen möglich, die Gott wohlgefällig sind. Die Person aber wird nach Maßgabe der hochscholastischen, durch den Thomismus ver-

Digitized by Google

breiteten Informationstheorie gerechtfertigt, indem der übernatürliche Habitus in das metaphysische Wesen, in die „Essenz" der Seele eingegossen wird. Nur der übernatürliche Eingriff schafft die „Disposition" für die erfolgreiche „Reaktion" des freien Willens. Er ist die Voraussetzung für das aus dem Wollen und der Liebe stammende, vor Gott wertvolle Handeln; wie die spezielle Gnade die Voraussetzung der Vorbereitung auf die heiligmachende Gnade. Wohl heißt es, daß jedem, der „das Seinige tue", Gott die Gnade nicht versage [12]. Aber auch hier „reagiert" nur der freie Wille auf das Geschenk und den Beistand der Gnade. Die gute Regung des freien Willens, durch die man sich auf den Empfang des Gnadengeschenks vorbereitet, wird durch einen göttlichen Eingriff hervorgerufen. Nie kann der von jeder Gnade verlassene freie Wille sich auf die angenehm machende Gnade „disponieren" oder „vorbereiten". Er muß durch die „spezielle" oder „umsonst gegebene Gnade" „geweckt", „gerufen", „gelockt" werden. Ihr „zustimmend" bereitet er sich auf die heiligmachende oder rechtfertigende Gnade vor. Das heißt das „Seinige tun". Auch dieser Satz steht unter dem Wort Christi im Johannesevangelium: „Ohne mich könnt ihr nichts tun" [13].

Diese metaphysisch-aristotelische Fassung der Gnadenlehre erschwerte die ungezwungene Wendung zum „Pelagianismus" und „Semipelagianismus" außerordentlich. Ja sie darf als Reaktion gegen den mehr oder weniger verborgenen Semipelagianismus der vorangegangenen Entwicklung gelten. Die „Entpsychologisierung" des Begnadigungsaktes durch die Metaphysik des Habitus machte das schon von der Ueberlieferung gebieterisch geforderte Bekenntnis zum freien Willen und zur „Disposition" der Gnade weniger gefährlich als innerhalb der Inspirationstheorie. Der neue „Aristotelismus" ging darum nicht auf die Begründung eines erneuerten Semipelagianismus aus [14]. Zwar wurde die strenge Prädestination verworfen, wenn auch der Begriff weiter gegeben wurde. Er gehörte ja zum eisernen Bestande. Aber die „Infusion" wurde kein Bestandteil der Prädestination, die „Eingießung der Gnade" nicht das Mittel zur Verwirklichung der Vorherbestimmung. Grund der Vorherbestimmung zur himmlischen Herrlichkeit blieb das göttliche Vorherwissen des „guten Gebrauches" der angenehm machenden Gnade [15]. Die neue Theorie wollte nur dem frühscholastischen Semipelagianismus wehren, die Gnade gegen die „Werkgerechtigkeit" sichern, die die Inspirationstheorie im Gefolge haben konnte. Ueberall, wo der Wille oder „natürliche Mensch" mit Ansprüchen sich hätte vordrängen können, waren unübersteigbare Schranken errichtet. Er konnte weder Forderungen anmelden, noch bei aller unbestrittenen Freiheit der Entscheidung große sittliche Aufgaben aus eigner Kraft erfüllen, geschweige denn Leistungen der Liebe vollbringen, wie sie das christliche Gesetz verlangte.

Die Absicht der Informationstheorie ist deutlich. Nicht minder deutlich ist das Bestreben, die Willensfreiheit zu retten. Ohne sie gab es ja keine Verdienste. Denn wer unter einem unausweichlichen Zwange handelt, kann Verdienste nicht in Anspruch nehmen. Schuf aber nicht gerade die Eingießung des übernatürlichen Habitus einen solchen Zwang? Von der gerechtfertigten Person stammten die verdienstlichen Werke. Die Person erhielt aber durch den Habitus eine neue Natur. Aus ihr strömte das neue Leben, das angenehm ist vor Gott. Wurde nun nicht der Wille der Natur von

Digitized by Google

der Macht der Uebernatur fortgerissen? War überhaupt noch ein freies Wollen möglich? Die Inspirationstheorie wurde von solcher Frage nicht belästigt. Denn sie machte die übernatürliche Liebe zu einem Kraftzufluß an den Willen. Die metaphysische Habituslehre aber schuf ein Problem. Ueberlieferung und sachliche Nötigung des religiösen Leitgedankens gestatteten ja keinen ernsten Zweifel an der Freiheit des Willens. Auch das Verdienst, das eigentliche sowohl wie das uneigentliche, wurde gelehrt. Dank der heiligmachenden Gnade ist der Mensch imstande, Verdienste im strengen Sinn zu erwerben, Werke zu verrichten, deren Würdigkeit Gott selbst anerkennen muß (merita de condigno). Doch auch vor der Eingießung des übernatürlichen Habitus kann der Mensch mit Hilfe der speziellen Gnade Verdienste, wenn auch nur uneigentliche erwerben, d. h. Handlungen ausführen, denen Gott aus Billigkeitserwägungen ein gewisses Verdienst zusprechen kann (merita de congruo). Machte die Informationstheorie alle Stadien des geistlichen Lebens von der übernatürlichen Gnade abhängig, so sah sie doch wiederum in allen Stadien dieses Lebens „verdienstliches" Wirken des freien Willens. Selbst Thomas von Aquino erkannte in seinem Sentenzenkommentar und dem Supplementum das uneigentliche Verdienst an [16]; das eigentliche zu beanstanden kam niemandem in den Sinn. Die metaphysische aristotelische Habituslehre sollte Willen und Freiheit nicht zu einem Phantom machen.

Die Schwierigkeit, beide Interessen innerlich miteinander auszugleichen, wurde wohl gesehen. Bereits Alexander von Hales, der vor Thomas die aristotelische Informationstheorie vortrug, glaubte vermittelst begrifflicher Zergliederung das Problem lösen zu können. Er bestritt eine zwingende Nötigung (cogi) des Willens durch den übernatürlichen Habitus, meinte aber, es gehe von der Uebernatur ein treibender Druck (compulsio) aus; aber ein „aktiver", kein „passiver" Druck. Freiwillige Zustimmung des Willens wurde vorausgesetzt. Da fernet der Gnadenhabitus von der übernatürlichen Liebe unterschieden wurde, die Eingießung der Liebe dem Geschenk des Habitus folgte, die Liebe aber es war, die sich mit dem Willen verband, ihn „motivierte", in Bewegung setzte und die „freien" sittlichen, vor Gott angenehmen „Akte" hervorrief, so mochte er glauben, der Willenspsychologie und alten Inspirationstheorie gegeben zu haben, was ihnen gehörte. Die „guten Werke" waren „verdienstlich", weil der freie Wille sich an ihnen beteiligte. Gott aber konnte sie als „angenehm" und lohnwürdig, als wirkliche, nicht nur als zugesprochene Verdienste anerkennen, weil sie dank ihrer Verbindung mit dem Gnadenhabitus übernatürlichen Gehalt besaßen. Würdig und verdienstlich vor Gott war ja nur, was selbst der oberen Welt angehörte. Auch hier, nicht nur im „Augustinismus", krönte Gott schließlich nur seine eigenen Werke, den übernatürlichen Habitus.

Psychologische Verständlichkeit war hier gewiß angestrebt. Ein heute noch von modernen Thomisten hoch gepriesener „organischer" Zusammenhang von Gnade und Werk schien erreicht, Gnade und freier Wille in das „richtige" Verhältnis gebracht, Metaphysik und Psychologie auf einander abgestimmt zu sein. Denn den Einwand, die vermittelst der heiligmachenden Gnade geleisteten Werke seien tatsächlich einem „magischen Rätsel" gleich zu achten, läßt der nicht gelten, der eine „innere Wirksamkeit" der Gnade für möglich hält, d. h. die Metaphysik der Informationstheorie

Digitized by Google

für zutreffend erklärt. Auch religiös schien diese Fassung der rechtfertigenden Gnade allen Ansprüchen zu genügen. Nirgends wurde der überlieferte Gottesbegriff verletzt. Die übernatürliche Gnadenqualität, die der Habitus verlieh, enthielt ja nur in neuer Form das „Werk", ohne welches eine Rechtfertigung nicht für möglich erachtet wurde. Auch hier blieb die Gnade der „Vergeltung" eingeordnet. Das „Gesetz der Gnade" eröffnete die Möglichkeit, das christliche Gebot der vollkommenen Liebe wahrhaft zu erfüllen. Auch die Habitusgnade verleugnete nicht das katholische Verständnis des Christentums und mochte zugleich als die beste Lösung des Rechtfertigungsproblems und als die sicherste Wahrung der fundamentalen Bedeutung der Gnade erscheinen.

5.

Nicht jeder aber konnte sich von dem „organischen" Aufbau der neuen Theorie überzeugen. Ihre Schöpfer hatten selbst schon vor beträchtlichen Schwierigkeiten gestanden, ohne sie wirklich beseitigt zu haben. Wer dem neuen Aristotelismus [17] mißtraute — deren gab es zunächst genug —, fühlte sich nicht versucht, die „augustinischen" Ueberlieferungen preiszugeben, über die doch auch die neuen Aristoteliker nicht schlechthin sich hinwegsetzen konnten. Ja indem sie die Eingießung der übernatürlichen Liebe der Infusion des Habitus folgen ließen, konnten sie wieder ganz mit augustinischer Zunge reden. Die „Augustiner" mochten darum den „modernen Prahlern", deren Philosophie ohnehin den kirchlichen Glauben erschüttert hatte, Zugeständnisse zu machen wenig geneigt sein. Zu offenkundig war ja auch die Gefahr der neuen Metaphysik. Denn die Verdienste konnten nicht als solche des handelnden Menschen glaubhaft gemacht werden. Auch kannte Aristoteles selbst keinen übernatürlichen Habitus. Ihm war nur das natürliche, durch Gewohnheit erworbene sittliche Verhalten bekannt. Seine „Habituslehre" war auf der empirischen Beobachtung des Willens aufgebaut, mit dem in Spannung zu geraten darum nicht wohl möglich war. So kam der „echte" oder doch besser verstandene Aristoteles den augustinischen Ueberlieferungen zu Hilfe. Beide vertrugen nicht den metaphysischen Habitus der Thomisten. Bald stand man darum vor einer eindringenden Kritik der neuen aristotelischen Habituslehre. Der Oxforder Franziskaner Roger Bacon und andere Minoriten stellten sich mit Erfolg den „modernen Prahlern" in den Weg [18]. Die wissenschaftliche Großmacht Aristoteles aus der Theologie schlechtweg zu verbannen, war natürlich unmöglich. Roger Bacon hatte nicht im Sinn, sich über sie hinwegzusetzen. Fortbildung, nicht Zertrümmerung war das Programm. Auch Duns Skotus erkannte in Aristoteles den Philosophen, der vor anderen beachtet sein wolle. Indem er sich zu seinem Wissenschaftsbegriff bekannte, machte er die Kluft zwischen sich und dem älteren Augustinismus, d. h. dem durch Anselm und Bernhard hindurchgegangenen vorthomistischen Augustinismus, unüberbrückbar [19]. Auch die „Moralphilosophie" konnte nicht einfach zu Augustin zurückkehren [20]. Vom sittlichen Habitus hörte man darum auch die Skotisten reden. Selbst am eingegossenen, übernatürlichen Habitus kam man nicht mehr vorbei, nachdem man einmal Aristoteles die Hand gereicht hatte. Unmöglich konnte man sich jedoch zum „Naturalismus" des

Digitized by Google

Heiden Aristoteles bekennen. Auch kannte ja der Augustinismus eine übernatürliche „Inspiration". Sogar lange bevor die hochmittelalterliche Informationstheorie gebildet wurde, hatte man von einer „Infusion" gesprochen [21]. Den Satz von der Eingießung eines Habitus rundweg abzulehnen, konnte darum der nicht versucht sein, der noch der aristotelischen Moralphilosophie einen Wert zuerkannte und in der katholischen Weltanschauung lebte. Auch der Skotismus ließ darum den eingegossenen übernatürlichen Habitus gelten, suchte aber die Schwierigkeiten zu beseitigen, die der Metaphysik der Informationstheorie entsprangen. Selbst der bloße Schein mußte beseitigt werden, daß die Werke statt aus dem Willen aus dem Habitus hervorgingen. Die Seele mußte Subjekt alles sittlichen Handelns bleiben. Der eingegossene übernatürliche Habitus sollte darum dem Seelenvermögen nur ein vollkommeneres Wirken ermöglichen, als ohne ihn möglich wäre, oder ihm eine gewisse Neigung verleihen, die ohne ihn nicht vorhanden wäre. In beiden Fällen gehen die Werke nicht aus dem trotz allem für unentbehrlich gehaltenen Habitus hervor, sondern aus dem Willen. Der übernatürliche Habitus beginnt eine Hilfskonstruktion zu werden, deren Notwendigkeit nicht mehr klar eingesehen werden kann, zumal es noch der freien Annahme — acceptatio — Gottes bedarf. Er will nun einmal, wunderlich genug, den rechtfertigenden Gnadenhabitus an den Werken des Willens sehen. Nirgends aber führt die Kritik der metaphysischen Habituslehre über den katholischen Gottesbegriff und das ihm entsprechende Verständnis der rechtfertigenden Gnade hinaus. Sie erschwert nur die „vernünftige" Einsicht in die Notwendigkeit des übernatürlichen Habitus und erleichtert jene Würdigung der Werke, die unter dem Titel des Verdienstes sich Ausdruck gibt. Gewiß macht auch hier der Habitus oder die „angenehm machende Gnade" das Werk wertvoll vor Gott. „Pelagianer" und „Semipelagianer" wollten auch die Skotisten nicht sein. Aber ihre Habituslehre wehrte dem Verdacht, als könnten die „guten Werke" unter übernatürlichem Zwang stehen, und als gäbe es ein „verdienstliches" Handeln des Menschen, das nicht unmittelbar dem freien Wollen des Handelnden entstamme.

Dem Geiste Augustins entsprach diese Reaktion des „Voluntarismus", an der doch auch „augustinische" Ueberlieferungen beteiligt waren, durchaus nicht. So wurde denn auch das „uneigentliche" Verdienst recht eigentlich zu einer Leistung des freien Willens. Der Skotismus kannte nicht die von der Naturgnade oder allgemeinen Mitwirkung Gottes mit den Akten der Schöpfung — influentia generalis — unterschiedene „spezielle Gnade", die zwischen den rein natürlichen Kräften und dem Uebernatürlichen vermittelte, die „umsonst verliehene Gnade", kraft welcher Gott die Sünder beruft [22]. Skotus wehrte sich vielmehr gegen die Annahme solcher Gnade mit dem Argument, daß man nicht ohne Notwendigkeit eine Mehrheit von Ursachen anführen solle. Das aber sei der Fall, wenn man die gute Regung des Willens mit Hilfe der allgemeinen göttlichen Mitwirkung unmittelbar auf Gott zurückführe und daneben noch auf die „umsonst verliehene Gnade". Der Mensch kann aus sich auf Grund eigener „Disposition" im Verein mit der allgemeinen göttlichen Mitwirkung (communis influentia dei) die erste Regung (den primus motus) hervorrufen. Die beginnende Zersetzung der metaphysischen Habituslehre wird also begleitet von der Annahme einer Disposition auf die übernatürliche Gnade

Digitized by Google

aus eigener Kraft. Dem so Geleisteten den Charakter eines „uneigentlichen" Verdienstes zuzuschreiben erweckte keine Bedenken mehr.

6.

Die Occamisten haben diese Entwicklung zu Ende geführt. Schon als Baccalar hatte Luther die allgemeinen philosophischen und psychologischen Grundlagen der occamistischen Auffassung von der Rechtfertigung kennen gelernt [23]. Als Student der Theologie stand er wieder vor ihnen und konnte aufs neue sich mit Abneigung gegen die „Metaphysik" der Thomisten erfüllen. Denn Gabriel Biel, dessen Sentenzenkommentar er eifrig studierte, war kein halber Thomist, der einen sachlichen Ausgleich mit Thomas auf Kosten des Aristotelismus der Modernen gesucht hätte [24]. Was er von der rechtfertigenden Gnade zu sagen wußte, war und blieb occamistisch gedacht. Die thomistische Metaphysik wies er bewußt zurück. Ihm war sehr wohl bekannt, daß Thomas Gnade und Liebe unterscheide. Er hatte auch gesehen, daß nach Thomas die Gnade der „Essenz" der Seele „inhäriere", während die Liebe sich an das „affektive" Vermögen wende, das „real" von der „Essenz" der Seele unterschieden sei. Eine solche Betrachtung konnte sich kein echter Moderner aneignen. Ihm widerstrebte ja die Scheidung des metaphysischen Wesens der Seele von den „Seelenvermögen" [25]. Auch Biel teilte diese Abneigung der Modernen gegen die thomistische Metaphysik. Er erwiderte Thomas sofort, daß die Seelenvermögen sich nicht real von der „Essenz" unterscheiden. Die Gnade mußte darum mit der Liebe zusammenfallen, wie die Essenz der Seele mit ihren Vermögen [26]. Das wußte Biel genau so gut wie Occam und Peter d'Ailli. Auch in den theologischen Studiensemestern erfuhr Luther, woran die thomistische Fassung des Rechtfertigungsproblems scheitere.

Weder was er hörte noch was er las, brachte ihn in Versuchung, an den allgemeinen wissenschaftlichen Grundsätzen irre zu werden, die er in den artistischen Semestern sich angeeignet hatte. Was ihm in den artistischen Vorlesungen über den Willen und seine Freiheit, die Kräfte des „natürlichen Menschen", die „erworbenen" sittlichen Gewohnheiten und Zuständlichkeiten, den positiven Wert der „natürlichen" Sittlichkeit und aller Tugenden des natürlichen sittlichen Willens, über seine Grenzen und Hemmungen sowie die Bedingungen einer „besseren Gerechtigkeit" mitgeteilt worden war, sah er jetzt in den Vorlesungen über die Sentenzen des Lombarden im großen Zusammenhang der „Gerechtigkeit des Reiches Gottes", unter dem Gesichtspunkt des Erwerbs jener Gerechtigkeit, die vor Gott gilt. Auf der Grundlage jener Psychologie und Moralphilosophie, die der Scholar und Baccalar der freien Künste aufgenommen hatte, baute sich auch das Verständnis der rechtfertigenden Gnade auf. Weder vertrug es die Metaphysik der thomistischen Habituslehre noch konnte es sich zur Annahme einer Zwischenstufe zwischen der Naturgnade und der angenehm machenden Gnade bequemen. Die „umsonst verliehene Gnade" gaben auch die Erfurter Modernen preis. Oft genug hatte Luther in den Vorlesungen über die Logik gehört, daß man nicht ohne Grund die Ursachen vervielfältigen dürfe. Und vor dieser Forderung brach die Annahme einer speziellen Gnade zusammen. Man kannte nur den „allgemeinen Einfluß" Gottes, der an allem Geschehen beteiligt sei. Diese Wahrheit

Digitized by Google

galt für so elementar, daß sie selbst einem Thomas zugetraut wurde. Wohl wußte Biel, daß sich nicht alle ihr beugten. In Gregor von Rimini, dem Luther seit 1518 eine ehrenvolle Ausnahmestellung in der mittelalterlichen Scholastik zusprach [27], kannte er einen Autor, dem sie nicht genügte. Aber wen er ihn dem freien Willen „zu wenig" zumuten sah, wenn er lesen mußte, daß kein Mensch ohne die spezielle Gnade irgend einen moralisch guten Akt vollführen könne, daß die Taten der alten Römer und ungläubigen Heiden schließlich böse und lasterhaft seien, da ihnen die Beziehung auf Gott als den letzten Zweck fehlte, auf den doch alles sittliche Handeln verpflichtet sei [28], so beurteilte er dies im Grunde als Eigenbrödelei. Luther lernte darum in seinen ersten theologischen Jahren Gregors von Rimini Sätze als absonderliche Uebertreibungen eines vereinzelten Scholastikers ansehen. Der selige Thomas äußerte sich, wie Luther im gleichen Zusammenhang erfuhr, „maßvoller" [29]. Sein Zeugnis bekräftigte also die Wahrheit der skotistisch-occamistischen Darstellung des „natürlichen" sittlichen Lebens. Denn zur „Vorbereitung" auf jene Gnade, die die Kraft verleiht, auch das erste Gebot der „Substanz" nach und alle Gebote der „Absicht" des Gesetzgebers nach zu erfüllen, bedürfe es nur Gottes als des „ersten Bewegers". Ein besonderes Gnadengeschenk sei überflüssig [30]. Zu einem schulgerechten Modernen konnte freilich Thomas nicht gemacht werden. Aber so weit reichte doch die Kunst, daß man an einem wichtigen Punkt ihn die occamistische Wahrheit konnte bezeugen lassen.

Luther hat sich dies Geschichtsbild seiner Erfurter Lehrer gewissenhaft angeeignet. Das beweist die Charakteristik des Aquinaten, die er später, auch im Jahre 1518 entwirft. Sie ist irrig genug [31]. Thomas forderte genau so sicher wie Alexander von Hales und andere Anhänger der aristotelischen Informationstheorie den Beistand der speziellen Gnade neben der allgemeinen göttlichen Mitwirkung in der Vorbereitung auf die rechtfertigende Gnade. Aber Luther war so wenig wie seine Lehrer ein moderner Dogmenhistoriker [32]. Ihm wurde nicht gezeigt, wie man ein historisch zutreffendes Bild älterer Entwicklungsphasen gewinne, sondern wie man Autoritäten und Gegner „richtig" deute. Was der Augustinismus und Thomismus geschichtlich waren, blieb ihm darum verborgen. Doch wenn er hören durfte, daß auch Thomas nur die allgemeine Mitwirkung Gottes mit dem freien Willen kenne, so mochte ihn dies in der Gewißheit bestärken, daß die eigene Schule recht habe. Später konnte ihn dies vor seinem wissenschaftlichen Gewissen rechtfertigen, als er Thomisten und Occamisten unterschiedslos verurteilte. An einem entscheidenden Punkte waren sie ja, wie ihm seit den Studienjahren bekannt war, einer Meinung. Wer ihn daraufhin zu einem „Halbwisser" und „Autodidakten" macht, spricht sich selbst das Urteil.

In Erfurt hinderte Luther auch nichts, den Satz von der Vorbereitung auf die göttliche Gnade ganz im occamistischen Sinn sich anzueignen. Aus seiner schon unter der neuen, reformatorischen Erkenntnis stehenden Polemik gegen die Scholastiker in seinen ältesten Vorlesungen über biblische Schriften aus der Zeit von 1514—1516 wissen wir, daß dies geschehen ist [33]. Seine erste und älteste Vorlesung zeigt positiv, wie sicher er sich zur occamistischen Theologie bekannte. Wohl hörte er, daß manche zweifelten, ob der natürliche Wille die Gebote Gottes „der Substanz nach" zu erfüllen vermöge, vor allem das erste Gebot, das Gott über

Digitized by Google

alles zu lieben verlange [34]. Doch diese Zweifel sollten, wie er erfuhr, unbegründet sein. Biel, Peter d'Ailli und Occam ließen sich nicht durch sie beunruhigen. Biel begegnete ihnen fast ganz mit den gleichen Worten wie Peter d'Ailli. Wer sie vorbringt, überschätzt, so hieß es, die Tragweite der empirischen Erfahrung von der Gebundenheit des Willens und läßt es an einer grundsätzlichen Erörterung des Problems fehlen. Gewiß läßt sich das natürliche Begehren von der Selbstliebe leiten. Ob aber alles Begehren selbstsüchtig ist und tatsächlich jeder das erste Gebot „der Substanz nach" erfüllen kann, ist eine Frage für sich. Wer grundsätzlich zu denken versteht, macht das „freie" Begehren zum Ausgangspunkt. Dies ist nicht wie das natürliche durch die Selbstsucht bestimmt, sondern kann sich nach zwei entgegengesetzten Seiten entscheiden. Der menschliche Wille kann darum aus seinen in der Schöpfung ihm mitgegebenen Kräften Gott über alles lieben. Die „grundsätzliche" und „folgerichtige" Erörterung des in der katholischen Ueberlieferung enthaltenen und von keiner theologischen Schule geleugneten Satzes von der Willensfreiheit auch des gefallenen Menschen macht alle aus der Beobachtung des natürlichen Begehrens gewonnenen Vorbehalte gegenstandslos. Und wenn der Mensch auf Grund des „Dittamens" der Vernunft die Kreatur über alles lieben kann, aus rein natürlichen Kräften sich an ihr zu freuen vermag, Liebe im höchsten Maß und mit Ausschluß der Verzettelung und Zersplitterung zu üben fähig ist, so kann er auch Gott aus rein natürlichen Kräften über alles lieben. Das Aufgebot an Kraft ist ja hier wie dort das gleiche. Und es wäre sehr merkwürdig, wenn der Wille sich dem Irrigen anpassen könnte, nicht aber der Wahrheit, wenn er einem irrigen „Dittamen" nachgeben könnte, nicht aber einem wahren [35].

Man hatte doch auch nicht umsonst Aristoteles, die antiken Moralphilosophen und die Schrift studiert. Gottes Gebote würden Unmögliches fordern, wenn sie nicht aus „rein natürlichen Kräften" erfüllt werden könnten [36]. Propheten und Apostel, Gesetz und Evangelium bestätigten die Syllogismen, auf die der Satz vom freien Willen führte. Sacharja forderte rückhaltlos, daß der Mensch sich zu Gott bekehre (Sach. 1, 3). Jakobus verlangte das gleiche (Jak. 4, 8). Jesus selbst wußte es nicht anders. Denn er hieß die Menschen suchen, auf daß sie fänden (Luk. 11, 9). Jeremias setzte voraus, daß man Gott von ganzem Herzen suchen könne (Jer. 29, 13). So stand die Schrift den Syllogismen vom freien Willen nicht im Wege [37]. Ebensowenig die Moralphilosophie. Die Erfurter Lehrer waren sich wie jeder Moderne bewußt, eine den anderen Schulen überlegene wissenschaftliche Ethik zu besitzen. Die Thomisten hatten ja Aristoteles verbalhorniiert [38]. Der „richtig", d. h. „modern" verstandene Aristoteles bezeugte, daß der Mensch ohne Gnade „richtig" handeln könne. Denn jeder kann nach Aristoteles, Seneca und anderen im Einklang mit der „rechten Vernunft" sich betätigen [39]. Wo darum der Wille gemäß dem „Befehl der rechten Vernunft" den „Akt" „herauslockt", sind moralisch gute Handlungen vorhanden. Im zweiten Buch der nikomachischen Ethik fand man den untrüglichen Beweis [40]. So zweifelten auch die theologischen Lehrer Luthers nicht, im Einvernehmen mit Aristoteles und seinem Tugendbegriff geblieben zu sein. Den „allgemeinen Einfluß" Gottes auszuschließen kam ihnen natürlich nicht in den Sinn. Sie wußten gut genug, daß die „erste Ursache" mit der handelnden zweiten

Digitized by Google

zusammenwirke. Kein positiver Akt kann also ohne die Mitwirkung Gottes als der ersten Ursache erfolgen. Die „rein natürlichen Kräfte" bezeichnen darum nicht einen „Naturalismus", dem Gott und göttliches Wirken in der Natur fremd sind. Aus „rein natürlichen Kräften" handeln, heißt nicht, ohne Anregung und Mitwirkung des „allgemeinen Einflusses" Gottes handeln. Die Formel will nicht „irreligiös" sein, keiner „Entgöttlichung" des natürlichen Geschehens und Wollens das Wort reden. Ihr Gegensatz ist die metaphysische Habituslehre der Thomisten. Die „rein natürlichen" Kräfte der Seele bezeichnen ihre Natur oder Substanz mit Einschluß ihrer Eigenschaften und Handlungen, unter Ausschluß der von Gott übernatürlich eingeflößten Gewohnheiten und Gaben [41]. Und die Formel will ganz in der Sphäre des Grundsätzlichen verharren, die möglichen Störungen, von denen die Erfahrung weiß, außer acht lassen. Ganz gewiß mußte dies einem überzeugten Thomisten profan erscheinen. Das religiöse Leben bestand ja für ihn aus einer Kette besonderer übernatürlicher Eingriffe. Gottes Wirken schlechthin verbürgte ihm noch keineswegs ein heilsgeschichtliches Wirken. Der Occamist teilte diese Furcht vor Profanierung nicht. Auch sah er ja nur einige wenige Querköpfe, wie Gregor von Rimini, abseits stehen. Wer logisch und philosophisch „richtig" dachte, mußte zugeben, daß die „rein natürlichen" Kräfte die Gebote Gottes der „Substanz nach" erfüllen könnten.

Ob die Erfahrung häufig zeige, was grundsätzlich möglich sei, war eine Frage für sich. Auch den Occamisten blieb nicht verborgen, daß die Sünde eine Macht im Leben sei. Sie hätten ihren Aristotelismus sowohl wie ihre Kirchlichkeit preisgeben müssen, wenn sie Sünde und „Begehrlichkeit" gering geachtet hätten. Aus der aristotelischen Moralphilosophie kannten sie den Einfluß wiederholter Handlungen auf die Charakterbildung. Ein Wille, der Gewohnheiten zum Bösen oder Guten „erworben" hatte, ließ sich darum schwer in eine neue Richtung bewegen [42]. Kein Moderner erwartete, in der Wirklichkeit des Tages einen leicht beweglichen sittlichen Willen zu entdecken. War er auf Grund seiner theoretischen Betrachtung überzeugt, daß dem freien Willen auch die höchsten Leistungen müßten gelingen können und er die Fähigkeit behalte, unter entgegengesetzten Motiven zu wählen, so wußte er doch dank seiner Kenntnis von den „natürlichen erworbenen Gewohnheiten" des handelnden Willens, daß die Erfahrung keineswegs die Theorie unvermittelt bestätige. Konnte er auf das erste Buch der aristotelischen Ethik den Satz stützen, daß der Mensch von Jugend auf zum Bösen geneigt sei, so wußte er als Katholik aus Genesis 7, daß das Dichten und Trachten des menschlichen Herzens böse sei von Jugend auf [43]. Der Sündenfall hat das natürliche Gleichgewicht der Kräfte und die Harmonie der seelischen Vermögen gestört. Der natürliche Wille ist verwundet, so daß er zum Bösen geneigt ist, mag er auch schlechthin (simpliciter) oder grundsätzlich frei sein. Die Gewohnheit zum Sündigen ist die Regel. Der empirische Wille ist darum „geneigt zum Bösen, schwierig zum Guten" [44]. Das Fleisch begehrt wider den Geist, die Liebe zur Kreatur wider die Liebe zu Gott. In der „Begehrlichkeit" besitzt der Mensch den „Zunder" (fomes), an dem die sündige Tat sich stets aufs neue entzündet. Auch der Getaufte leidet unter diesem Zunder. Zwar wird er durch die Taufe gemindert. Die Versuchlichkeit der Begierde wird ge-

Digitized by Google

schwächt. Aber es bleibt doch der „Zunder" auch im Getauften. Auch sein Leben kennzeichnet die „Rebellion" des Fleisches wider den Geist. Er sieht, wie Biel mit Paulus (Röm. 7, 23) versichert, das „andere Gesetz in seinen Gliedern" [45].

Darum braucht der Mensch auch dauernd Schutz und Beistand. Kann er auch aus rein natürlichen Kräften das moralisch Gute tun und sich „auf die Gnade disponieren", die Todsünden meiden und die Gebote Gottes erfüllen, so sind doch die Gebete der Kirche um Sieg in Versuchungen, um Bewahrung vor den Gefahren der Laster und um Tugenden aller Art keineswegs überflüssig und nutzlos. Auch die zahlreichen Sprüche der Schrift, die zum Gebet um Rettung und Bewahrung auffordern, sind nicht gegenstandslos. Denn vieles, das die Schranken der Natur nicht übersteigt, wirkt Gott doch übernatürlich [46]. Schon in den Vorlesungen über Naturphilosophie wurde diese Erkenntnis erworben [47]. Jetzt bot sie der Theologie ihre Dienste an. Gott hat den Aposteln die Kenntnis vieler natürlicher Wahrheiten „eingegossen", die sie auch auf natürlichem Wege hätten gewinnen können. Manche heilte er von Krankheiten, die auch mit natürlichen Mitteln hätten geheilt werden können. Der der Natur die Kraft des Handelns gab, schwächte doch nicht sein eigenes Vermögen, zu wirken und zu schaffen. Auch dem freien Willen kann er darum es zuwenden. Mag auch der Wille von Haus her dem Guten zuneigen, so läßt er sich doch häufig verführen. Bald erliegt er Irrtümern, die der Teufel, der Vater alles Bösen, wirkt; bald den Lockungen der Sinne, bald den Drohungen und Reizen der Welt. Wer kann allen Trug und alle Schliche, die ganz verborgenen Versuchungen des Teufels durchschauen? Wer den Kampf der Sinnlichkeit bestehen, wer den mannigfaltigen Schlingen der Welt aus dem Wege gehen? Verwundet durch die Erbsünde, bestraft mit dem Zunder ist der Wille vollends durch die List und Tücke der „bezauberten Welt" gefährdet. Die Gebete der Kirche und jedes einzelnen Frommen um Schutz vor den Mächten der Finsternis, um Bewahrung vor Versuchung und Erlösung vom Uebel sind darum nicht unnütz und bedeutungslos. Außerdem hat Gott seine Engel zum Schutz wider so viel Trug und Hinterlist bestellt [48].

Mit diesen Erwägungen war Biel nicht zum Thomismus oder gar zum Augustinismus zurückgekehrt [49]. Er bekannte sich nur zur kirchlichen Praxis und einer auch vom Aristoteles der Modernen nicht bestrittenen Erfahrung. Seiner wissenschaftlichen Ueberzeugung vergab er nicht das geringste. Die grundsätzliche Auffassung vom Willen und seiner Leistungsfähigkeit blieb unerschüttert. Was aber Aristoteles über den empirischen Willen ausgeführt hatte, vertrug sich sehr wohl mit der kirchlichen Praxis und der Welt des Glaubens, die hinter ihr stand. Biel durfte darum mit Fug und Recht den Zweifel niederschlagen, der aus der Erörterung über die Natur des Willens abgeleitet wurde. Auch der „moderne" Philosoph und Theologe konnte den Vater der Lüge und die Heerscharen des Fürsten dieser Welt fürchten. Auch er wußte, was es bedeutete, daß der „Zunder" leicht Feuer fing. Er unterschätzte darum nicht, was erfahrungsgemäß die Freiheit beeinträchtigte und Schwierigkeiten schuf, die die Freiheit zum Guten beschränkten. Er brauchte dies um so weniger zu unterschätzen, als er es moralphilosophisch mit vielen Kapiteln der aristotelischen Ethik rechtfertigen konnte [50]. Und wie er mit dem „Phi-

Digitized by Google

losophen" die guten „Gewöhnungen" ausdrücklich als einen Schutz gegen die ebenfalls von Aristoteles gesehene „Rebellion der Sinnlichkeit" [51] und gegen Versuchungen aller Art würdigte, so konnte er als gläubiger Theologe sich aneignen, was von den Schutzengeln, der Fürbitte der Heiligen, den Gebeten der Kirche und des „Gerechten" galt. Das hat nichts mit Schulfragen zu tun. Wir stehen hier vor Wahrheiten und Wirklichkeiten, denen alle sich beugten, die Occamisten nicht weniger als die Thomisten. Auch Biel schwenkte darum nicht auf thomistische Bahnen ein, als er der Ueberzeugung Ausdruck gab, daß der Wille „von Jugend auf zum Bösen geneigt" sei und sehr wohl Schutz vor bösen Mächten brauchen könne. Die Verwundung der Seele durch den Sündenfall und die „erworbenen Gewohnheiten" des Aristoteles rechtfertigten unbedenklich den biblischen Sprachgebrauch. Aber mochte es auch dem Willen schwer werden, „gute moralische Akte" zu verrichten, so blieb er doch „frei". Nicht die Freiheit, nur die „Leichtigkeit" und „Bereitwilligkeit" wurde betroffen [52]. Von einer thomistischen oder halbthomistischen Lösung des Problems kann angesichts dieses Tatbestandes nicht die Rede sein [53].

Darum hinderte auch nichts, die überlieferte seelsorgerliche Anleitung, nach Kräften das Seine zu tun, um Gottes Gnade zu erlangen, occamistisch zu verstehen. Die in diesem Satz beschlossene Verheißung wußte man in Gottes Wort begründet. Man unterließ auch nicht, darauf aufmerksam zu machen [54]. Auch Luther wurde darauf hingewiesen. Als er später selbst vor dem Katheder stand, hat auch er diesen Satz auf dieselben Worte Christi gegründet wie sein Lehrer Biel und die große Schar der „Doktoren" [55]. Ihn „modern" zu verstehen war selbstverständlich. Sogar Thomas war, wie er erfuhr, „gemäßigt" und verzichtete auf die Annahme einer speziellen Gnade. Man bereitet sich darum auf die heiligmachende Gnade lediglich durch die „rein natürlichen Kräfte" vor, wie sie Scotus und Occam verstehen gelehrt hatten. Wer alle Kraft anspannt, die ihm verliehen ist, wer dem „Diktamen", der Weisung der Vernunft sich nicht verschließt, sie vielmehr in herzlicher Zustimmung und tätiger Anstrengung zu verwirklichen trachtet, darf erwarten, mit der Gnade Gottes beschenkt zu werden. Die rechte Vorbereitung auf die Gnade wirkt und festigt die Hoffnung auf Begnadigung. In vollkommener Weise kann sich aber nur vorbereiten, wer den „Akt" der Liebe Gottes über alles „hervorlockt". Eine vollkommenere „Disposition" zur Gnade ist unmöglich. Denn durch keinen Akt kann sich der Mensch Gott mehr nähern, als indem er ihn über alles liebt. Er ist darum die unmittelbare und letzte Vorbereitung auf die Eingießung der Gnade. Sobald er erreicht ist, wird die Gnade eingegossen. Das ergibt sich ohne weiteres aus dem aristotelischen Informationsschema. Denn sobald ein Gegenstand im Zustand der „letzten Disposition zur Form" sich befindet, erfolgt nach dem bekannten Schulbeispiel von der Erleuchtung des dunklen Luftraums unmittelbar der Eintritt der Form [56].

An diesem Schema hatten auch die Modernen ein Interesse. Ihre Deutung der „Disposition" oder Vorbereitung auf die Gnade war dem Vorwurf des Pelagianismus begegnet. Es hieß, daß sie, unbekümmert um Augustins Schrift über den Geist und Buchstaben, an ihrer „extremen" Meinung von der Leistungsfähigkeit des freien Willens zum Guten festhielten und schlimmer als die Pelagianer seien [57]. Man mochte in der Tat glauben, vor einer argen Ketzerei zu stehen, die

Digitized by Google

selbst die eines Pelagius überbot. Denn von ihm wußte man, daß er eine göttliche „Hilfe" kannte: das Gesetz, die geoffenbarte Lehre und das Beispiel Christi. Die Modernen aber sprachen vom „Diktamen", dem Befehl der Vernunft. Sie trauten den „rein natürlichen Kräften" die Erfüllung aller Gebote Gottes der Substanz nach zu. Sie waren der Ueberzeugung, daß der nicht von neuem sündige, der sich dem Befehl der rechten Vernunft füge [58]. Ja sie ließen wissen, daß „an sich" der Wille ohne Sünde und Gnade sein könne [59]. So „vermessen" hörte man Pelagius nicht reden. Außerdem sah man die Modernen sich bemühen, die metaphysische Habituslehre zu zerreiben. Sie bestritten ja nicht nur die Unentbehrlichkeit der speziellen oder umsonst verliehenen Gnade für die wirksame Vorbereitung auf die heiligmachende Gnade. Sie zeigten auch in unermüdlicher Kritik, daß die Annahme der Eingießung eines übernatürlichen, vor Gott angenehm machenden Habitus in die metaphysische Essenz der Seele unstatthaft sei. Ihre theoretischen und kritischen Erörterungen über die Natur des Willens, seine Disposition vermittelst des Diktamens der Vernunft und die Eingießung des Habitus schienen ein gefährlicheres Gift zu enthalten als der Pelagianismus.

Wer thomistisch dachte, mochte wohl so urteilen. Aber den Absichten der Modernen wurde er damit nicht gerecht. Weder wollten sie den Pelagianismus erneuern noch waren sie Pelagianer. Der Verdammung der pelagianischen Ketzerei schlossen sie sich aus innerer Ueberzeugung an. Ja sie glaubten ihr mit besserem Erfolg als irgend eine andere Schule wehren zu können. Der Gegensatz von Natur und Uebernatur beherrschte ihr Denken ebenso stark wie den Thomismus. Pelagius versagten sie die Gemeinschaft, weil er ohne die übernatürliche und rechtfertigende Gnade auskommen wollte. Denn Begnadigung und Beseligung sahen sie ihn auf den natürlichen Willen gründen. Daran änderte auch die göttliche Hilfe des Gesetzes, der Lehre und des Beispiels Jesu nichts. Die Modernen wußten, daß der Pelagianer von den guten Werken des natürlichen Willens lebte, durch sie Gottes Wohlgefallen und Seligkeit verdienen wollte. Sie aber blieben überzeugt, daß auch die vornehmsten Werke der Natur nie übernatürliche Würdigkeit beanspruchen könnten. Auch wer alle Gebote Gottes dem Inhalt nach erfüllte, war nicht gerecht vor Gott. Sie empfanden es als eine ungeheuerliche Verkennung des Sachverhalts, wenn das „Diktamen" der Vernunft mit der pelagianischen Häresie in Verbindung gebracht wurde. Der „Gerechte" lebte ja aus Glauben und Gnade. Als Luther in Biels Erläuterungen des Meßkanons las, stieß er oft genug auf das bekannte Wort des Propheten Habakuk. Wiederum, als er sich mit den Sentenzen des Lombarden befaßte, erfuhr er, daß zwar deren Herzen leben werden, die Gott suchen, daß sie aber durch die Gnade des Gottes leben, der kein Ansehen der Person kennt [60]. Auch die Modernen würdigten alle „Disposition" nur unter dem Gesichtspunkt des uneigentlichen Verdienstes und rückten schon dadurch deutlich genug von allem Pelagianismus ab. Der Wille, der zwar der speziellen Gnade entraten konnte, blieb doch ganz unfähig, Werke zu vollbringen, die der Absicht Gottes gerecht wurden. Wenn Gott überhaupt die moralisch guten Werke lohnt, so tut er es nur aus Erwägungen der Billigkeit. Gerecht vor ihm ist aber nicht einmal der, der das erste Gebot der vollkommenen Liebe Gottes der Sache nach erfüllt hat. Auch der höchste „moralisch gute Akt"

Digitized by Google

gilt nichts vor Gott. Denn er hat gewollt, daß alles „würdige“ Tun des Menſchen in übernatürlicher Liebe geſchehe, niemand aus natürlichen Kräften das ewige Leben verdiene. Darum betet die Kirche für ihre Glieder. Darum betet der einzelne zu Gott, der allein verleihen kann, was ihm wohlgefällig iſt und zum ewigen Leben führt [61]. Nur ein guter Baum trägt gute Früchte. Erſt muß darum die Perſon gerecht ſein, ehe ſie gerechte Werke hervorbringen kann [62]. Gerecht aber wird die Perſon durch das freie Geſchenk der übernatürlichen Gnade, durch die „Eingießung“ des übernatürlichen Habitus. Auf ihn kann auch die „letzte“, „zureichende Dispoſition“, die Liebe Gottes über alles, keinen begründeten Anſpruch erheben [63].

Kommt man von der Willenslehre der Modernen und ihrer Kritik der Thomiſten und „extremen“ Theoretiker des Gnadenbeiſtandes her, ſo mag man überraſcht aufhorchen, wenn man ein Bekenntnis wie das letzte vernimmt. Theoretiſch iſt der Wille zu jeder denkbaren ſittlichen Leiſtung fähig. Der Menſch wird „gerecht“ durch ſeine einzelnen Werke, wie das immer wieder mit Sätzen aus der ariſtoteliſchen Ethik erhärtet wurde. Aber Gott hat nun einmal nicht nur die Erfüllung der Gebote verlangt, ſondern auch die Beachtung der Gebote nach ihrer „Abſicht“. Er wollte nicht nur eine natürliche, ſondern zugleich eine übernatürliche Gerechtigkeit ſehen. Hätte der Menſch auch aus ſeinen guten Werken „leben“ können, ſo wollte doch Gott, daß er aus „Gnaden“ lebe. Der Moderne beugte ſich doch nicht nur der kirchlichen Ueberlieferung, die nun einmal die „Rechtfertigung aus Gnaden“ forderte. Er gehorchte auch der Nötigung, die im Gegenſatz von Natur und Uebernatur beſchloſſen war. Ohne Zaudern konnte er darum die Folgerungen aus dem Satz von der Willensfreiheit ziehen, den alle Schulen anerkannten. Denn an der Uebernatur fand der natürliche Wille ſeine Schranke. Allerdings konnte der Moderne, der mit der ſpeziellen Gnade nichts anzufangen wußte, auch die Beſchränkung der Leiſtungsfähigkeit des natürlichen Willens auf einen Teil der Gebote als unzuläſſig empfand, die „Eingießung“ des Gnadenhabitus weniger leicht rechtfertigen als der Thomiſt. Aber innerlich ganz unvermittelt war doch auch ſein Bekenntnis zur heiligmachenden Gnade nicht. Auch bei ihm wurzelte es in der Ueberzeugung von der Wirklichkeit der Uebernatur und in der Gewißheit, daß niemand gut ſei, denn der alleinige Gott. Er konnte ſogar glauben, alle anderen an Folgerichtigkeit zu übertreffen. Denn nirgends fand er Eigenart und Gegenſatz von Natur und Uebernatur ſo ſcharf herausgearbeitet und ſo entſchloſſen verwertet wie in der eigenen Schule.

Eines jedoch gab er ſich und anderen zu: die bedingte Geltung der beſtehenden Heilsordnung. Gott hat durch Menſchwerdung, Opfertod und heiligmachende Gnade die Menſchheit retten wollen. Dieſer Ordnung muß ſich jeder willig beugen. Sie iſt der Ausdruck des offenbaren göttlichen Willens, der unverbrüchlichen Gehorſam verlangt. Aber die Offenbarung ſchuf doch nur eine Ordnung, die neben vielen anderen möglich war. Unter der unendlichen Fülle des logiſch Denkbaren, das der göttlichen Vernunft und Weisheit Entſprechenden wählte Gott in unbehinderter Freiheit. Die gegenwärtige Heilsordnung iſt keine Darſtellung der unbeſchränkten Macht Gottes (potentia absoluta), ſondern der begrenzten (potentia ordinata), durch die er ſich ſelbſt gebunden hat. Die geltende Ordnung verdankt ihr Daſein einem

Digitized by Google

„Willkürbeschluß" der göttlichen Weisheit. Das ist allgemein bekannt. Von Skotus hatten die Occamisten diese Unterscheidung übernommen. Wenn Luther in Biels, Occams und Duns' Schriften las, erfuhr er immer wieder, daß lediglich der „offenbare" Wille Gottes der Rechtstitel der kirchlichen Ordnung sei. Er eignete sich diese Begründung auch mit Erfolg an. Wenige Semester später hat er sie selbst als junger theologischer Lehrer in Erfurt vorgetragen [64].

Enthielt aber diese Unterscheidung wirklich einen religiös unerträglichen Verzicht auf innere Begründung und Vertrauen zum Ewigen? Schon die mittelalterliche Anschauung von der Wahlfreiheit ließ diese Lösung als berechtigt erscheinen. Konnte der Mensch unter verschiedenen Möglichkeiten eine freie Entscheidung treffen, so durfte vollends dem göttlichen Willen diese Fähigkeit zugesprochen werden. Die sittliche Würde Gottes konnte nicht geringer sein als diejenige des Menschen, der sie in der Wahlfreiheit gewahrt sah. Hätte sich der Occamist Gott ohne solche Freiheit vorstellen müssen, so wäre ihm die sittliche Hoheit Gottes problematisch geworden. Das Vertrauen zur geltenden Heilsordnung wurde ja ohnehin nicht durch die bekannte Unterscheidung erschüttert. Denn was einmal Gottes untrügliche Weisheit beschlossen und sein Wille angeordnet hat, kann vom Menschen mit ganzer Seele ergriffen werden. Das Wort Gottes ist ja durchläutert (Ps. 119, 140; Spr. 30, 5) und bleibt ewiglich (Ps. 40,8). Der Herr gedenkt ewig des Wortes, das er verheißen (Ps. 105, 8). Darum konnte auch der Occamist nach dem Vorbild des Psalmisten (Ps. 119, 42) sich auf das Wort Gottes verlassen. Blieb er auch überzeugt, daß Gott ganz andere Wege hätte gehen können, so wüßte er doch, daß jeder Weg zum Ziel führt. Mißtrauen und Zweifel standen nicht unvermeidlich hinter der Rechtfertigung der geltenden Ordnung mit der begrenzten oder „geordneten" Gewalt Gottes.

Skotisten und Occamisten waren sich vielmehr bewußt, im Einklang mit der kirchlichen Ueberlieferung und mit der heiligen Schrift zu bleiben, wenn sie die gegenwärtige Gnadenordnung lediglich „positivistisch" begründeten. Schon Skotus hatte von dem Psalmwort Gebrauch gemacht, daß es bei Gott viel Erlösung gebe (Ps. 130, 2) [65], d. h. viele Wege der Erlösung. In der kirchlichen Ueberlieferung hieß es immer wieder, daß Gott den „passendsten" und „zweckmäßigsten" Weg gegangen sei, aber auch auf anderem Wege die Menschheit habe erlösen können. Unter den „Autoritäten" hatte allein Anselm von Canterbury den Nachweis der Notwendigkeit der Erlösung durch die Menschwerdung und den Tod des Gottesmenschen versucht. Aber er war nicht durchgedrungen. Man konnte ihn sogar so verstehen, daß er die herrschende Annahme bestätigte. Skotus jedenfalls wagte diesen Rettungsversuch. Die behauptete Notwendigkeit habe den freien Beschluß Gottes zur Voraussetzung. Von einer absoluten Notwendigkeit war nun keine Rede mehr. Sie war „relativ" geworden, lediglich auf die gegenwärtige Ordnung bezogen, die der freien Entscheidung Gottes entsprang [66]. Da Anselm seine Satisfaktionstheorie unter die Voraussetzung des „Urdekrets" gestellt hatte, da er einräumte, daß Gott auch aus bloßer Barmherzigkeit hätte vergeben können, dann freilich unter Verzicht auf das Urdekret, so mochte die Berufung selbst auf Anselm nicht ganz unangebracht und der Rettungsversuch [67] nicht ganz vergeblich erscheinen.

Digitized by Google

Die Ueberlieferung stand demnach einer Rechtfertigung der Gnadenordnung, wie sie Skotisten und Occamisten fanden, nicht im Wege. Sie verzichteten auch nicht auf alle innere und „vernünftige" Begründung. Wohl hören wir von dem Willkürbeschluß und der absoluten Gewalt. Aber was auch immer Gott in freier Willkür beschließt, ist ein Beschluß seiner Weisheit. Er kann zwar nach Belieben unter unendlich vielen Weltplänen auswählen, aber nie gegen die rechte Vernunft und Weisheit. Sobald seine „absolute Gewalt" sich betätigt, also „geordnet" wird, geschieht es nach den Regeln der göttlichen Weisheit und Gerechtigkeit. Die „absolute Gewalt" steht darum nicht „jenseits von Gut und Böse" und erschüttert nicht den Glauben an die sittliche Weltordnung und die sittliche Würde Gottes. Seine Wege bleiben gerecht und sein Handeln wird nie „ungeordnet"[68]. Anselm zwar hätte diese Lösung sich nicht aneignen können. Denn jede andere Ordnung als die geltende wäre mit dem Verzicht auf ungetrübte Seligkeit der Erlösten, mit dem Verzicht auf das Beseligungsdekret und mit dem Vertrauen auf die sittliche Weltordnung erkauft gewesen. Die in skotistischen und occamistischen Kreisen übliche Verwendung von Ps. 130, 7 hätte er nicht gut heißen können. Das hinderte aber nicht, ihn zu einem Zeugen der Schulwahrheit zu machen.

Daß ohne Gnade überhaupt kein Verkehr des Menschen mit Gott bestehen könne, haben die Occamisten freilich nicht nachzuweisen vermocht. Im Stande der Unschuld konnte der Mensch ohne Schuld, aber auch ohne Gnade leben[69]. Es genügten Besitz und dem Diktamen der rechten Vernunft entsprechender Gebrauch der „rein natürlichen Kräfte". Der Wille kann „an sich" ohne Gnade sein. Da man ferner mit Aristoteles überzeugt war, daß der „sittliche Habitus" aus den sittlichen Einzelhandlungen entstehe, die wiederum dem freien Gehorsam gegen das Diktamen entstammen, so wuchs der gerechte Charakter aus den gerechten Einzelwerken heraus[70]. Hier hieß es in der Tat, was Luther später als lästerlich erkannte, daß die Werke den Menschen gerecht machen[71]. Einen sicheren, inneren Fortgang von dieser „aristotelischen" Gerechtigkeit und Charakterbildung zu der von Gott geschenkten und vor ihm die Person angenehm machenden übernatürlichen Gerechtigkeit, vom „erworbenen" zum „eingegossenen" Habitus gab es nicht. Das entsprach der Gegensätzlichkeit, in die man Natur und Uebernatur, Wissen und Glauben gebracht hatte. Der Occamist brauchte sich darum auch nicht beunruhigt zu fühlen, wenn er im Reich der natürlichen Sittlichkeit ein Werden des Charakters unter dem Einfluß der einzelnen, moralisch guten Werke beobachtete und im Reich der Uebernatur vor dem Gnadengeschenk des eingegossenen Habitus stand, der erst die Person und dann die Werke gerecht machte. Das sieht zwar nach einer vollständigen Umwertung der natürlichen Werte aus. Der formale Gegensatz ist in der Tat deutlich genug. Er brauchte aber nicht als unbehaglich empfunden zu werden. Denn der Gnadenhabitus wurde ja jenem Charakter und jenen Werken aufgeprägt, die dem natürlichen Handeln entstammten. Auch fiel der Gnade nicht grundsätzlich die Aufgabe zu, neue Werke zu schaffen. Das tätige Subjekt des Handelns blieb ja der freie, natürliche Wille. Vor den Fehlern und Gefahren der thomistischen „Metaphysik" wurde eindringlich gewarnt. Und die Fähigkeit zu neuen, heroischen Leistungen wurde dem Menschen nicht durch das Geschenk des übernatür-

Digitized by Google

lichen Habitus verliehen. Selbst wenn ihm Biel die Wirkung zusprach, den Willen „geneigter" zu machen, die Bereitwilligkeit und Lust zum Guten zu steigern, so wollte er ihm keinen Vorzug vor dem natürlichen Habitus sichern. Denn es gehört zum Wesen eines jeden Habitus, einer jeden sittlichen Gewöhnung, in der eingeschlagenen Richtung zu verharren und Neigung zu den ihr entsprechenden Handlungen zu verraten. Das wußte man ebenfalls von Aristoteles [72]. Ihm auch dankte man ja das Informationsschema, mit dem man begründete, daß der „rechten Disposition" unfehlbar die Gnade folge. Man sah darum keine unüberbrückbare Kluft zwischen Natur und Uebernatur [73]. Dennoch blieb die Frage ungelöst, warum eigentlich Gott den Menschen nur durch Gnade leben lasse [74]. Warum der Mensch den übernatürlichen Habitus brauche, um „angenehm" vor Gott zu sein, warum der heilbringende Verkehr mit Gott unter dem Zeichen der Gnade stehen müsse, dafür konnte und wollte der Occamist keine Gründe innerer Notwendigkeit geben.

Sein Gottesgedanke verbot ihm sogar, den „nach der Absicht" Gottes geschehenen Werken die „Würdigkeit" ohne weiteres zuzusprechen. Das ist zunächst recht auffallend. Denn mit der Ueberlieferung ließ er das „eigentliche" und „uneigentliche" Verdienst gelten. Den „uneigentlichen Verdiensten" hatte er sogar durch den Ausbau der „natürlichen" Moralphilosophie einen ungemein breiten Raum verschafft. Er sprach auch unbefangen von einem Verdienst der „Würdigkeit". Würdig war es, weil nicht nur der „Substanz nach" die Gebote Gottes erfüllt waren, sondern auch der Absicht nach, d. h. in Verbindung mit der übernatürlichen Gnade. Wem also Gott seine rechtfertigende Gnade schenkt, dessen Werk ist wirklich gerecht und würdig der himmlischen Herrlichkeit. Gottes unbestechliche Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit müssen anerkennen und belohnen, was „lohnwürdig" ist. Wer daran zweifelte, würde die geläufig gewordenen Formeln der mittelalterlichen Rechtfertigungslehre, ja den in den Tagen des Frühkatholizismus gebildeten Gottesgedanken preisgeben. Auch die Occamisten haben keinen praktisch wirksamen Zweifel gehegt. Wen Gott zur Herrlichkeit „akzeptiert", dem gießt er die Gnade ein, durch die man solcher Herrlichkeit würdig wird, gemäß dem Wort des Apostels Röm. 5, 20: „daß die Gnade Gottes herrsche zum ewigen Leben" [75]. Auch Skotus weiß, daß die eingegossene übernatürliche Liebe dem Menschen jene Würdigkeit verleiht, die den Eintritt ins ewige Leben ermöglicht [76]. Weder er noch die Occamisten dachten daran, den katholischen Gottesgedanken aufzulösen. Beide lassen Gott nach Maßgabe der Würdigkeit des einzelnen urteilen und richten. So begründet die übernatürliche Liebe die Annahme dessen, der sie besitzt. Aber der eigentliche Grund der Annahme ist sie nicht. Denn sie bleibt etwas Geschaffenes und darum Endliches. Man nennt ja darum die eingegossene Gnade auch die „geschaffene" Gnade im Unterschied von der ungeschaffenen Gnade, dem heiligen Geist, der dritten Person der Trinität. Ist aber auch die Gnade geschöpflich, so kann sie Gott nicht ausreichend beeinflussen. Denn der Unendliche kann nur durch sein eigenes Wesen maßgebend motiviert werden. Hier liegt die eigentliche Ursache für die Annahme des Begnadigten. Die „Würdigkeit des Verdienstes" wurzelt schließlich nur in der freien „Akzeptation" Gottes [77]. Auch die „Akzeptationstheorie" bleibt katholisch. Auch sie kennt die Genugtuung und das Verdienst als leitenden religiösen Begriff. Sie stört nicht

Digitized by Google

das Vertrauen zur sittlichen Weltordnung, die eine Lohn- und Vergeltungsordnung ist. Das Verständnis des Christentums als Religion der rechtfertigenden Gnade wird von der gleichen Idee beherrscht wie im Thomismus und Augustinismus. Aber es kann sich religiös Ausdruck geben in dem Bekenntnis der Unzulänglichkeit aller Werke. Wenn selbst die Gnadenverdienste nicht durch sich selbst, sondern nur dank der „Akzeptation" Gottes als würdig erfunden werden, so beugt sich der Mensch in Demut dem Einen, der allein gut ist und den auch nicht bestimmen kann, was der heiligmachenden Gnade entstammt und wirklich heilig ist. Ueber Gebühr lohnt Gott die Arbeiter in seinem Weinberg, indem er sie in die himmlische Herrlichkeit einführt.

Mit der Akzeptationstheorie den Sinn des Evangeliums getroffen zu haben, waren die Occamisten überzeugt. Sie wußten sich auch in der rechten Gefolgschaft Pauli. Auch sie verstanden ja das Christentum als Religion der rechtfertigenden Gnade. Den Kampf gegen die „Werke", gegen „Pharisäismus" und „Pelagianismus" führten auch sie. Gemäß Röm. 11, 6 verkündeten auch sie, daß die Gnade nicht in den Verdiensten wurzele; sie wäre sonst nicht Gnade [78]. Auch Augustin wußten sie auf ihrer Seite. Seinen „Voluntarismus" glaubten sie gegen die thomistische „Metaphysik" ausspielen zu können. Und sie lehrten mit ihm, daß die Gnade sich zum freien Willen verhalte wie der Reiter zum Pferd. Soweit die „Substanz" der Bewegung und die Schnelligkeit in Betracht kommen, ist das Pferd die „prinzipale" Ursache; der Reiter aber, sofern es den bestimmten Weg auf das bestimmte Ziel hin läuft [79]. Mit dieser Auslegung brachten zwar die Occamisten wie vor ihnen Duns Skotus [80], den Satz Augustins ganz um seinen Sinn. Dafür tauschten sie aber die Gewißheit ein, daß ihre Gnadentheologie der Schrift und kirchlichen Ueberlieferung entspreche. Ihr „Paulinismus" wurde darum auch dem überkommenen Gottesgedanken nicht gefährlich. Eine Reihe paulinischer Worte — 2. Kor. 5. 10; 1. Kor. 3, 8; Röm. 14, 12; Gal. 6, 5. 7 — bestätigte ihnen, daß die Seligkeit von den Verdiensten abhänge [81]. Unmöglich konnte darum Paulus dem Verdienst schlechthin die Fehde angesagt haben. Röm. 11, 6 konnte nicht den klaren Sinn von Röm. 14, 12 verhüllen wollen. Skotus zeigte einem Biel, daß Röm. 11, 6 — „Ist es aber aus Gnaden, so ist es nicht aus Verdienst der Werke; sonst würde Gnade nicht Gnade sein. Ist es aber aus Verdienst der Werke, so ist die Gnade nichts; sonst wäre Verdienst nicht Verdienst" — keine unübersteigbare Schranke zwischen Gnade und Verdienst aufrichte. Die Gnade stammt nämlich nicht aus den Verdiensten dessen, der sie empfängt; wenigstens die „erste Gnade". Sie kann jedoch aus den Verdiensten eines anderen stammen. Es kann ja jemand die erste Gnade einem anderen verdienen, wie auch jeder sich selbst die Mehrung der Gnade verdienen kann. Das meinte der Apostel, wenn er sagte: „Ist es aber Gnade, so ist es nicht aus Werken", nämlich aus unseren Werken, „sonst wäre die Gnade nicht Gnade." Darum kann man einräumen, daß in den von Gott zu unserem Heil angeordneten Werken kein Verdienst der Gnade war, abgesehen von der Fleischwerdung des Sohnes Gottes, dessen Verdienst uns allen die Gnade verdient hat. Denn Menschwerdung und Tod Jesu bleiben die verdienstliche Ursache der Gnade [82]. So war jedem unkatholischen Mißverständnis der „Gnadengerechtigkeit" und „Glau-

Digitized by Google

bensgerechtigkeit" gewehrt. Der Mensch lebt, wie auch Luthers occamistische Lehrer mit Paulus überzeugt waren, aus Gnade und Glaube. Aber mit dem Frühkatholizismus und allen späteren Generationen wurde die Genugtuungspredigt zur Voraussetzung der „Glaubensgerechtigkeit" gemacht. Der Glaube, den Paulus Röm. 1, 17 beschreibt, ist der in der Liebe tätige Glaube. Die geschenkte Gerechtigkeit ermöglicht jene Würdigkeit, mit der der Mensch vor Gott bestehen kann. Die Gnadenpredigt auch des Occamismus ist „Gerichtspredigt". Sittliche Rechtbeschaffenheit und Würdigkeit zu verdienen mit aller Kraft des natürlichen Willens und vermittelst der Genugtuung des Menschgewordenen bleibt die Aufgabe. Ohne Verdienste gibt es keinen Verkehr mit Gott, kein Leben und keine Seligkeit. Der Rationalismus der Lohn- und Vergeltungsordnung ist unerschüttert. Wohl macht die übernatürliche Gnade die Person gerecht vor Gott. Aber es geschieht, damit die Seligkeit verdient werden kann.

Dieser Rationalismus der Vergeltungsordnung wird weder durch die Akzeptationstheorie noch durch die Prädestinationsidee um seine Wirkung gebracht. Beide hätten ihm gefährlich werden können. Denn wenn Gottes freie „Willkür" entscheidet, wenn nichts anderes ihn bestimmen kann als sein eigenes Wesen und Wollen, wenn auch die Gnadenverdienste nicht „aus der Natur der Sache" das ewige Leben verdienen, wenn es ganz im Belieben Gottes steht, was vor ihm Geltung haben soll und was nicht, wenn auch die „Belohnung" des treuen und erfolgreichen Arbeiters im Weinberg „Willkür "ist, so könnte die Vergeltungsordnung problematisch werden. Und wenn der nur durch sich selbst sich bestimmende Schöpfer mit dem Geschöpf nach Gutdünken verfahren kann, so müßte das Bekenntnis zur Vorherbestimmung zur Seligkeit und zum Verderben nicht schwer sein. Je deutlicher die Occamisten den Abstand von Schöpfer und Geschöpf sahen, je sicherer die Prädestination als ein freier Willensakt des unendlichen Gottes erkannt war, desto leichter mußte es werden, aus den Bruchstücken der Prädestinationslehre, die in der Ueberlieferung enthalten waren, wieder ein geschlossenes Gefüge zu machen, Wort und Sache aufeinander abzustimmen. Viel unterließ auch so wenig wie Occam und d'Ailli hervorzuheben, daß Gott als Schöpfer und Herr des Universums mit der Kreatur machen könne, was er wolle. Er kann darum, ohne ein Unrecht zu begehen, retten und verdammen, wen er will. Niemand kann ihm daraus einen Vorwurf machen, kein Mensch kann mit ihm rechten, so wenig wie der Ton mit dem Töpfer [83].

Er blieb jedoch der Gott des Frühkatholizismus. Konnte nicht einmal Augustin seine Auffassung von der prädestinatianischen Gnade vom katholischen Verständnis Gottes und seines Handelns mit dem Menschen loslösen, blieben auch seine dem Apostel Paulus entlehnten Formeln im Bann des Katholizismus, so darf es uns nicht überraschen, wenn auch die folgenden Jahrhunderte die prädestinatianischen Sätze Pauli nicht zu benutzen verstanden, um dem urchristlichen Gottesgedanken neues Leben zu verschaffen. Blieb es die Aufgabe der rechtfertigenden Gnade, jene Verdienste zu schaffen, die vor Gott gelten könnten, so fiel auch der prädestinatianischen Gnade nur die Aufgabe zu, jene zu bestimmen, die einst würdig vor Gott hintreten könnten. Man konnte darum ruhig den Worten Pauli nachgeben

Digitized by Google

und die „vorangegangenen Verdienste“ leugnen, ohne doch dem Gottesbegriff der Rechtfertigungslehre etwas zu vergeben. Die „Vorherbestimmung“ beseitigte so wenig wie die „geschenkte Gerechtigkeit“ den Rationalismus von Lohn und Leistung, ohne den der katholische Christ den Verkehr mit Gott sich nicht vorzustellen vermochte. Auch der prädestinierende Gott verwirklichte den Verkehr der Prädestinierten mit ihm nach Maßgabe der Vergeltungsordnung. Jede Form der Gnadenordnung blieb innerhalb der „Lehre, die der Vernunft gemäß ist“, wie Luther später sich äußerte [84]. Ihre Voraussetzung blieb die Genugtuungsidee. Die Occamisten hatten trotz ihrer Akzeptationstheorie noch weniger Anlaß als die anderen Schulen, dem Prädestinationsgedanken neues Leben einzuhauchen. Sie hätten ja an der „natürlichen“ Moralphilosophie ihres Aristoteles irre werden müssen, wenn sie genötigt worden wären, sich an Augustin oder auch nur an Thomas anzuschließen. So wiederholten sie, ohne zu stocken, was Paulus vom Ton und Töpfer, Augustin vom Roß und Reiter sagte. Aber Pauli Bild sollte nur das Wesen des unendlichen und lediglich durch sich selbst bestimmten Gottes deutlich machen, der nach seinem unergründlichen und verborgenen Machtwillen den Ton kneten kann, wie nur je ein Töpfer. Jeder kannte aber die „geordnete Gewalt“ Gottes, die Recht und Billigkeit gesetzt hat und jedem Mißtrauen gegen die „Vernunft“ der sittlichen Weltordnung wehrt. Und die Auslegung, die dem augustinischen Bild gegeben wurde, zeigt deutlich genug, daß der sittlichen Verantwortung, wie die Vergeltungsordnung sie kannte, nichts abgemarktet werden sollte. Wenn man vollends den überlieferten Trost, Gott werde niemand die rettende Gnade versagen, der nach Kräften sich anstrenge, rückhaltlos sich aneignete und von der speziellen Gnade nichts wissen wollte, so stand man einer strengen Erwählungslehre möglichst fern. Der Begriff wurde zu einer Vokabel, der keine Sache entsprach. Gott hat ja beschlossen, niemand zur Hölle zu verurteilen, der nicht sich persönliche Schuld zugezogen hat. Gleichfalls hat er beschlossen, Erwachsene in der Regel nur auf Grund persönlicher Verdienste selig zu machen. Denn, so heißt es in der Schrift, die Seele, die gesündigt hat, wird sterben; wer gerecht ist, wird leben (Ez. 18, 4). Was der Mensch säet, das wird er ernten (Gal. 6, 7). Gott steht allen bei, die seiner Gnade keinen „Riegel“ vorschieben. Keinem Erwachsenen, der die Vernunft zu gebrauchen vermag und tut, was in seinen Kräften steht, entzieht Gott das zum Heil Notwendige. Denn er will, daß alle Menschen gerettet werden (1. Tim. 2, 4). Er steht vor der Tür und klopft an (Off. Joh. 3, 20). Einigen jedoch kommt Gott in seiner Freigebigkeit mit der Gnade zuvor, ohne den guten Gebrauch des freien Willens abzuwarten; z. B. den im Mutterleib Geheiligten und einem Paulus, der durch ein Wunder bekehrt wurde. Dem dient das Gleichnis vom Weinberg Matth. 20, 15: „Freund, ich tue dir nicht Unrecht. Nimm was dein ist. Ich will auch diesem geben wie dir. Oder darf ich nicht tun, was ich will?“ [85] Diese Sätze brachten die Prädestinationsidee um ihren Sinn. Die „natürliche“ Moralphilosophie der Modernen beherrschte das Feld. Niemand brauchte sich durch den Begriff der Prädestination schrecken zu lassen. Dann jedenfalls nicht, wenn er auf das Diktamen der rechten Vernunft und die damit verbundene seelsorgerliche Verheißung achtete. Guter Gebrauch des freien Willens und Lohn der himmlischen Herrlichkeit standen in jenem engen

Digitized by Google

Verhältnis zueinander, das der „Vernunft" des Vergeltungsgedankens entsprach. Nicht einmal das Gleichnis Matth. 20, mit dem sich die Vorstellung der „Akzeptation" rechtfertigen ließ, konnte sich durchsetzen. Denn die nun einmal geltende positive Lohnordnung mit dem „guten Gebrauch" des freien Willens war die Regel für das praktische Verhalten und für das theologische Verständnis der Heilsordnung. Trotz „Voluntarismus" [86] und „Akzeptation" haben die Occamisten dem Rationalismus der Lohnordnung die Herrschaft belassen und ihn durch ihren Aristotelismus verstärkt. Die Vorherbestimmung wurde zu einem Vorherwissen der Bosheit der Schlechten mitsamt der Vorbereitung der ewigen Strafe und zu einer Vorbereitung der rechtfertigenden Gnade und der ewigen Seligkeit für diejenigen, die gerettet werden [87]. Doch auch sie können der Gnade widerstreben. Wenn nicht, hätten ja die Occamisten alles widerrufen müssen, was sie vom freienWillen gesagt hatten [88]. Auch die Vorherbestimmung der Seligen wurde darum nicht nur tatsächlich, sondern auch in der theologischen Theorie zu einem Vorherwissen ihrer Verdienste, denen der Lohn, die übernatürliche Gnade und die himmlische Herrlichkeit, zuteil wird [89]. Mit der paulinischen Erwählungslehre hatte dies nichts mehr zu tun.

Luther hat diese Theologie sich angeeignet. Was er in der artistischen Fakultät gelernt hatte, wurde jetzt theologisch verarbeitet. Wie er als Artist den Erfurter Aristotelismus unverkürzt und so gründlich in sich aufgenommen hatte, daß er ihn Zeit seines Lebens als Grundlage seines wissenschaftlichen Denkens behielt, so lernte er als Theologe den „Gabrielismus" als die Theologie kennen, in der die Ansprüche der Wissenschaft und die Ueberlieferungen der Kirche und Schrift den rechten Ausgleich fanden. „Früher hatte ich gelernt, es gebe ein uneigentliches und eigentliches Verdienst, der Mensch könne tun, was an ihm sei, um die Gnade zu erlangen, er könne den Riegel zurückschieben, er habe es in seiner Gewalt, der Gnade einen Riegel vorzuschieben, er könne die Gebote Gottes im Hinblick auf die Substanz der Tat erfüllen, wenn auch nicht im Hinblick auf die Absicht des Gebietenden, der freie Wille könne sich nach entgegengesetzten Richtungen entscheiden, der Wille könne aus rein natürlichen Kräften Gott über alles lieben, man könne aus natürlicher Kraft einen Akt der Freundschaftsliebe haben, und derartige Ungeheuerlichkeiten, die fast als die ersten Prinzipien der scholastischen Theologie galten und aller Bücher und Ohren erfüllten" [90]. Als er im Erfurter Hörsaal saß, verbürgten diese „Ungeheuerlichkeiten" ihm das rechte Verständnis des Paulinismus. Damals schon lernte er es, die Theologie auf Paulus und die Psalmen zu gründen, welch letztere ohnehin durch das tägliche Breviergebet ihm vertraut wurden. Aber der Paulinismus, in den er wissenschaftlich und religiös hineinwuchs, stand unter der Leitidee des Frühkatholizismus. Der Glaube, aus dem nach dem Propheten Habakuk und dem Apostel Paulus der Gerechte lebt, war auch ihm der „formierte" Glaube, der in der Liebe tätig ist und jene übernatürliche Gerechtigkeit schafft, die vor Gott gilt. Die Predigt von der rechtfertigenden Gnade wurde beherrscht vom „natürlichen Recht" und der „Lehre, die der Vernunft gemäß ist" [91]. Vollends als occamistischer Theologe geriet Luther unter die Wirkung jener Predigt von Gott und Christus, die schon in seinen Schul- und Studienjahren auf ihn gewirkt

Digitized by Google

hatte. Trotz aller Berufung auf Paulus und den Satz von der rechtfertigenden Gnade blieb die Christuspredigt auch der Occamisten eine „Gerichtspredigt“ [22]. Und wenn Luther pflichtmäßig sich den klösterlichen Uebungen unterzog, und durch sie „evangelische Vollkommenheit“ zu erringen trachtete, so stand auch dies unter der Herrschaft des Gedankens, daß er einst als würdig erfunden werden müsse vor dem Herrn, der jeden richtet nach seinem Werk und vor dem nur der Gerechte bestehen kann. Später ließ er sich dahin vernehmen: „Derhalben ist das Papsttum nicht allein ein Greuel, so mit Lügen, sonderlich auch mit greulichen Schrecken umgeht. . . . Hätte ich das gewußt, ich wäre nicht in ein Kloster gelaufen. Denn wenn ich da Christum ansah, so dünkte mich, ich sähe den Teufel. Darum sprach man: O Maria, bitte für mich deinen lieben Sohn, und stille seinen Zorn! Da sollte denn die Jungfrau Maria helfen, auch St. Christophorus und andere mehr, derer nie einer geboren worden ist“ [23]. Wir wissen, daß und warum Luther diese Predigt in jüngeren Jahren vor dem Eintritt ins Kloster ertrug Im Kloster scheint sie ihm trotz der besseren wissenschaftlichen Einsicht und aller geistlichen Kräfte, über die das Mönchtum verfügt, qualvoller geworden zu sein. Je weniger solche Wirkung beabsichtigt war oder auch nur erwartet werden durfte, desto sorgfältiger will sie untersucht sein. Diese innere Katastrophe im Leben Luthers ist noch befremdlicher als die äußere im Hochsommer 1505.

§ 5.

Auf dem Wege zur evangelischen Vollkommenheit.

1. Zur quellenkritischen Frage. 2. Der Weg der evangelischen Vollkommenheit. 3. Die „Marter“ der Klosterjahre Luthers. 4. Grade der „Marter“. 5. Ihre Wirkung auf Luthers Gesundheit. 6. Geistliche Erfolge.

1.

Was die innere Katastrophe im Klosterleben Luthers herbeiführte, kann nicht rasch und mühelos angegeben werden; ebensowenig, wie sie überwunden wurde. Der Weg ist weit, und keineswegs eben. Der überlieferte Aufriß stellt uns freilich sehr bald vor die uns vor allen anderen bewegende Frage: wie der Mönch Luther vom Katholizismus zum reformatorischen Evangelium kam. Wir brauchen auch nicht lange auf die Antwort zu warten. Schon im Erfurter Kloster führt der Kampf um den gnädigen Gott zum Sieg. Spätestens als junger Priester soll Luther das paulinische Evangelium vom rechtfertigenden Glauben entdeckt haben. Dank den wiederholten Unterredungen mit Staupitz soll schon im Hochsommer 1507 die Entscheidung gefallen sein[1]. Melanchthons Biographie weiß freilich von Staupitz ebensowenig etwas wie der Aufriß eines Mathesius. Das hat jedoch wenig zu bedeuten. Denn Mathesius ist hier von Melanchthon abhängig. Und Melanchthon bezeugt aufs neue die Flüchtigkeit seiner Schilderung, wenn er an Staupitz stillschweigend vorübergeht. Denn oft und deutlich genug hat Luther selbst der großen Verdienste gedacht, die sich Staupitz um seine innere Entwicklung erworben habe. Nicht erst in den Tischreden, sondern schon zu Lebzeiten des Generalvikars vor ihm selbst [2]. Nun aber wird auch sofort ersichtlich, wie gefährlich es ist, ohne Rücksicht auf den äußeren

Digitized by Google

Verlauf des Lebens Luthers die innere Entwicklung zu zeichnen. Denn nirgends sind bis zum Hochsommer 1507 intimere Unterredungen des Klosterbruders mit seinem Vorgesetzten sicher nachweisbar [3]. Sie aber sind die Voraussetzungen des von Luther dauernd gepriesenen seelsorgerlichen Einflusses Staupitzens. Darauf führen nicht nur die Tischreden, die doch schon eine nicht in kurzen Besuchen sich erschöpfende, sondern längere Zeit währende Tisch- und Klostergemeinschaft vermuten lassen. Bereits Luthers Brief vom 20. Mai 1518 spielt auf einen ungezwungenen und nicht vielfach unterbrochenen Verkehr mit dem Vorgesetzten in entscheidenden Monaten an [4]. Solcher Verkehr war in den uns bis jetzt durchsichtig gewordenen Erfurter Klosterjahren unwahrscheinlich, in den Monaten nach der Profeß sogar unmöglich [5].

Auf das innere Leben Luthers fällt nun ein recht scharfes Licht. Ganz gewiß nicht auf alle Einzelheiten. Sie sollen ja zum Teil erst aufgesucht werden. Wohl aber auf die Hauptsache. Darf noch kein täglicher vertrauter Verkehr mit Staupitz vorausgesetzt werden, so darf auch die Entdeckung des Evangeliums nicht in diese Monate verlegt werden. Erst den Unterredungen mit Staupitz hat ja Luther eine durchgreifende Bedeutung zugesprochen [6]. Er ist sich bewußt geblieben, in Staupitz zum mindesten einen Führer zum Evangelium gehabt zu haben. Dies Zeugnis darf nicht zugunsten der reichlich ungenauen und unvollständigen Mitteilungen Melanchthons und aller auf ihnen fußenden späteren Schilderungen beiseite geschoben werden; zumal Luther schon sehr früh, noch vor dem äußeren Bruch mit dem Katholizismus, es abgelegt hat [7]. Das innere Leben Luthers will darum zunächst ohne Rücksicht auf etwaige entscheidende Unterhaltungen mit Staupitz begriffen werden. Man wird versuchen müssen, innerhalb des katholischen Rahmens zu bleiben.

Kaum aber wissen wir dies, so erhebt sich eine neue Schwierigkeit. Denn Luthers Klosterjahre als typische Mönchsjahre zu zeichnen, möchte doch recht bedenklich sein. Der im Kloster den katholischen Gottes- und Gnadengedanken überwand, kann offenbar nicht ohne weiteres als normaler Mönch geschildert werden. Und der Apparat der klösterlichen Erziehung wirkt doch nicht mit unfehlbarer Sicherheit. Das wußten auch die Orden selbst, die der endgültigen Aufnahme das Probejahr voranschickten. Wer aber nun mit möglichen Wirkungen sich zufrieden gibt, bleibt auf schwankendem Boden. Schon in den artistischen Studienjahren Luthers standen wir vor einem ähnlichen Problem. Gewiß waren Sitte, Satzung und Ueberlieferung eine Macht, der auch Geist und Seele sich willig beugen konnten. Die Umwelt erkennen hieß darum auch dem Verständnis der Persönlichkeit näher kommen. Dennoch wäre alles hypothetisch geblieben, wenn nicht die Feder Luthers es bestätigt hätte [8]. Jetzt aber türmen sich die Schwierigkeiten. Denn der wissenschaftlichen Welt der Erfurter blieb auch der Reformator in allem wesentlichen treu [9]. Darum wurden die heute noch vorhandenen Vorlesungen seiner Erfurter Lehrer zu einer stark sprudelnden Quelle. Doch der religiösen Welt des Katholizismus hatte der Reformator den Abschied gegeben. Die Brücken waren und blieben abgebrochen. So fehlt uns eine Quelle, die gleich der eben erwähnten reichlich flösse. Zwar werden wir anscheinend durch eine Fülle späterer Erzählungen des Reformators über seine Klosterjahre entschädigt. In seine Tischreden, Predigten

Digitized by Google

und Vorlesungen sind viele, zum Teil recht ausführliche Mitteilungen über sein Mönchsleben verwoben. Sie sind fleißig gesammelt und den Biographien einverleibt worden [10]. Aber gerade sie sind neuerdings der schärfsten Kritik anheimgefallen. Fast nichts hat man von ihnen übrig gelassen. Ja als gehässige Erfindungen und Verleumdungen des Abtrünnigen hat man sie gebrandmarkt; noch dazu eines eitlen und feigen Apostaten. Denn sie sollten den eigenen Ruhm mehren helfen; und sie wurden erst in die Welt gesetzt, als die ehemaligen Genossen gestorben waren, die den Fabeldichter hätten Lügen strafen können. Das freilich war, so hören wir, verschmitzt und klug. Denn bis in die Gegenwart wurde der Klosterroman Luthers als Geschichte vorgetragen [11].

Schärfer konnte die Kritik nicht wohl ausfallen. Und wenn auch dort, wo ihr Berechtigung zuerkannt wird, neuerdings die Farben etwas gedämpft werden, so hält man doch für gewiß, daß der alternde Reformator zu seinem Ruhm und der Kirche Schande Legenden über sein Klosterleben in Umlauf brachte [12]. Weit über das katholische Lager hinaus hat dies Eindruck gemacht [13]. Wenn mit Recht, so ständen wir vor einer unbehaglichen Lage. Ganz gewiß würden wir, was Legende sein soll, nicht auf Lüge und Verleumdung gründen müssen. Auch der Lutherbiograph darf mit Trübungen der Erinnerung rechnen und Wendungen erkennen, die einer neuen Lebensauffassung entstammen und darum von vornherein nicht als reine geschichtliche Urteile gelten wollen. Luthers Schrift an die Ratsherren war ein Musterbeispiel solcher Haltung [14]. Aber unser Wissen um das innere Leben Luthers wäre doch stark beschnitten worden. Denn die unmittelbarsten Zeugnisse wären unsicher, wenn nicht gar unbrauchbar geworden. Ein wichtiges Quellengebiet wäre uns verloren gegangen. Dieser Verlust wäre recht viel schmerzlicher als der Verzicht auf das unbedingte Vertrauen zu den ältesten Biographen. Wir wären ja nun in der Hauptsache auf jene Ordnungen, Kundgebungen und Vorstellungen angewiesen, unter denen der junge Klosterbruder stand, wüßten aber nie einigermaßen sicher anzugeben, welche Wirkungen sie ausübten. Wir könnten auf Grund allgemeiner Erwägungen vermuten, daß sie den um der Seligkeit willen in das Kloster Eingetretenen zunächst beruhigt hätten. Sie könnten aber auch versagt haben. Der „bebende Gang" mit Gott wäre dann schwerer geworden als in den vorangegangenen Jahren. Denn dem in der Welt Lebenden stand immer die Einfahrt in den stillen Hafen des Klosters offen. Wurde aber auch der Hafen zu einer vom Sturm bewegten See, so gab es keine Zuflucht mehr. Verzagtheit und Mutlosigkeit wären das Los der Tage gewesen. Darum liegt sehr viel daran zu wissen, wie die klösterlichen Ordnungen tatsächlich auf Luther wirkten; besonders dann, wenn nicht schon die ersten beiden Klosterjahre die folgenreiche Wendung sahen. Je weiter der Weg, desto dringlicher die Frage.

Sich die Schwierigkeiten zu verhehlen, wäre aussichtslos. Das alte, durch keine Fragen gestörte Vertrauen zur Ueberlieferung ist heute unmöglich geworden. Verzweifelt ist jedoch die Lage keineswegs. Dann nämlich nicht, wenn die Kritik scharf bleibt. Daran gerade haben es die jüngsten Kritiker des „Klosterromans" Luthers fehlen lassen. Sie legten ihr Messer zu früh fort. Es ist keine Kunst, in Aeußerungen, die auf den alt gewordenen Reformator zurückgehen, hier und da „Entstellungen"

Digitized by Google

des spätmittelalterlichen Katholizismus nachzuweisen. Aber sie sind keineswegs so häufig, wie vorgegeben wird [15]. Ferner verdanken sie oft nur der Phantasie des Kritikers ihr Dasein [16], oder sie geben sich als Zusatz und Uebermalung der zweiten Generation zu erkennen, die schon oft genug für die Unglaubwürdigkeit des Mitgeteilten verantwortlich gemacht werden mußte [17]. Wer darum seine Anklagen wider den Reformator mit Vorliebe aus den Tischreden, späteren Predigten und Vorlesungen ableitet, ist zu doppelter Vorsicht verpflichtet. Denn der Wortlaut des Textes ist das Eigentum der Hörer, Sammler und Herausgeber. Manches hat der Reformator vor dem Druck nicht gesehen, anderes ist überhaupt nicht unter seine Augen gekommen. Darüber sich hinwegzusetzen ist zwar bequem, kann aber nie eine ungezügelte Kritik rechtfertigen. Vollends erwirbt der nie ernsthafte kritische Verdienste, der die textkritischen Fragen mißachtet. Der Wortlaut der Berichte aus dem letzten Jahrzehnt will also sehr gewissenhaft geprüft sein. Die Prüfung bloß an jenen liturgischen und klösterlichen Ordnungen, unter denen Bruder Martin gelebt hatte, ist nicht erschöpfend. Noch unangebrachter ist es, erst den alt gewordenen Reformator zum Schöpfer des Klosterromans zu machen [18]. Schon in früheren Jahren war er „gesprächig"; ja selbst zu einer Zeit, als der Bruch mit Rom noch fern lag [19]. Die „Klosterlegende" ist verwickelter, als jüngste Kritiker glauben; aber darum, so befremdlich es manchem zunächst klingen mag, historisch ergiebiger, als eben diese Kritiker einräumen wollen.

2.

Die evangelische Vollkommenheit zu erlangen war das Ziel des Mönchs. Die Augustinerregel, auf die Luther verpflichtet war, spricht davon schon in ihrem ersten Satz. Natürlich war auch dem Weltchristen die Aufgabe gestellt, vollkommen zu werden. Ein anderes Ziel konnte die Kirche ihren Gliedern gar nicht setzen. Wer durch das Sakrament der Taufe und Buße entsündigt war, mußte in frommen Werken sich bewähren. Die „Ueberreste" der Sünde wollten getilgt sein, und der geistliche Mensch mußte wachsen und stark werden in allerlei guten Werken. Und alles mündete ein in die Liebe Gottes und des Nächsten. Denn die Liebe ist des Gesetzes Erfüllung. In ihr stellt sich die christliche Vollkommenheit dar. Mönch und Weltchrist strebten darum nach dem gleichen Ziel. Beiden auch war es erreichbar. Der Mönch hatte nichts „Wesentliches" vor dem in der Welt Lebenden voraus [20]. Denn die wesentliche Vollkommenheit wurde durch die Erfüllung des allen geltenden Doppelgebotes der Liebe erworben. Für alle auch hatte die Kirche Mittel bereit, dem Ziele nahe zu kommen. Besondere Uebungen oder „asketische" Handlungen unterstützten den Kampf gegen die Sünde, den Fortschritt auf der Bahn der Heiligung und das Streben nach der Vollkommenheit und Seligkeit, nach der Anerkennung durch Gott. Gebet, Meditation, gottesdienstliche Uebungen, Unterordnung unter einen geistlichen Führer, Selbsterforschung, Wachsamkeit, Fasten, Almosen, strengere Formen der Selbstverleugnung und dergleichen mehr waren bleibende Mittel christlicher Lebensführung und darum besondere Pflichten für jeden aufrichtigen katholischen Christen. Auch der Laie mußte „asketisch" leben, d. h. sich in Gottseligkeit üben, wenn er vollkommen werden wollte.

Digitized by Google

Seit den Magdeburger Tagen war diese Forderung Luther in Fleisch und Blut übergegangen. Der Novize stand weder vor einem neuen religiösen Ziel noch vor bisher ganz fremden Aufgaben. Aber der Weltchrist wußte doch auch, daß es viele Mittel gebe und ihre Wirkung ungleich sei. Was im Bereich des Weltchristen lag, vertrug keinen Vergleich mit dem, was das Kloster bot. Wer mit Ernst das Herz bestellen und sicher den Weg gehen wollte, der durch die enge Pforte zur himmlischen Herrlichkeit führte, mußte sich dem klösterlichen Leben weihen und das vollständige Opfer alles eigenen Wollens bringen. Im Mönchtum erschlossen sich Möglichkeiten zur Erlangung der Vollkommenheit, die außerhalb des Mönchtums überhaupt nicht vorhanden waren. Der Weltchrist mußte einen weiteren Weg gehen und kam langsamer vorwärts als der Ordensbruder, der den kürzeren ging und rüstiger ausschreiten konnte. Er hatte sich ja zur Befolgung der „evangelischen Räte" verpflichtet und dadurch ein nicht gebotenes, „freies Opfer" der Liebe gebracht. Durch das feierliche Gelübde war für ihn Berufspflicht geworden, was den anderen zu tun oder zu lassen frei stand. Aber vermittelst dieser nun Pflicht gewordenen evangelischen Räte beseitigte er nicht nur wie der Weltchrist jene Hindernisse, die „im Gegensatz zur Liebe stehen", sondern auch jene Hemmungen, die der freieren und leichteren Betätigung sich in den Weg legen. Hatten auch die Räte „offiziell" nur die Bedeutung eines Werkzeuges der Vollkommenheit, eignete ihnen darum nur ein „relativer" Wert [21], so wuchsen sie doch infolge der „ewigen" Dauer des feierlichen Gelübdes darüber hinaus. Wäre wirklich das Mittel nur „relativ" gewesen, so hätte es auch die Verpflichtung sein müssen. Nun aber waren, anders als in den Anfangszeiten der mönchischen Bewegung, die Räte zu einem unverbrüchlichen Gebot geworden. Wer sie zur Richtschnur seines Lebens machte, ging darum nicht nur sicherer und schneller, er erwarb sich auch Verdienste und Gnaden, die der Weltchrist nie erwerben konnte. Die Vollkommenheit des Mönchs überstrahlte jede Vollkommenheit des in der Welt gebliebenen Christen. Darum wandelte recht eigentlich er auf jenem Wege der Vollkommenheit, der die Nächstenliebe zur Pflicht machte, auch wenn ihre Ausübung mit eigener Schädigung verbunden war, während die Weltchristen nur auf dem Wege der Gebote gingen, der eine Gottes- und Nächstenliebe „ohne eigne Beschwerung" sah [22]. Kein Wunder, daß nun auch ausdrücklich der „evangelischen Vollkommenheit" des Mönchs eine höhere Würde zuerkannt wurde. „Dem Grade nach" war sie der bloß durch Befolgung der Gebote erlangten Vollkommenheit übergeordnet. Der Mönch durfte überzeugt sein, daß er einen besonderen Grad christlicher Vollkommenheit sein eigen nennen konnte, wenn er gewissenhaft tat, was das Gelübde forderte. Zu der „wesentlichen" Vollkommenheit, die sich in der Erfüllung des Doppelgebots der Liebe verwirklichte, kam die „akzidentelle" Vollkommenheit, die der Gehorsam gegen die Räte schuf [23]. Und gerade sie galt mehr vor Gott als die wesentliche Vollkommenheit. Der junge Magister, der die Klosterschwelle überschritten hatte, um vor dem richtenden Gott als würdig befunden zu werden [24], durfte unbedenklich sich dessen freuen, daß er einer Genossenschaft angehören werde, die zuverlässige Bürgschaften der Seligkeit besitze. Auf dem Weg der Vollkommenheit durfte er hoffen, den gnädigen Richter und die himmlische Herrlichkeit zu gewinnen.

Digitized by Google

Der Weg, den er gehen mußte, ist uns bis in die Einzelheiten bekannt. Wir sahen ihn unter der Leitung des Novizenmeisters stehen. Und wir konnten ihn als jungen Professen in den Monaten der Vorbereitung auf die Priesterweihe beobachten. Wir wissen von seinen mancherlei geistlichen Uebungen. Da er zur Profeß und nachher zum priesterlichen Amt zugelassen wurde, hat er es an nichts fehlen lassen. Auch als Priester hat er getragen, was ihm auferlegt wurde. Selbst der „Schande" des Bettels entzog er sich nicht. Wie jeder andere Pater des Klosters ließ auch er sich als Terminierer auf die Dörfer schicken. Einem kleinen, ihn damals belustigenden Erlebnis danken wir die sichere Kunde von solchen Bettelgängen. Sie führten ihn einst in ein Dorf, in dem er die Messe zelebrierte. Als er sich angezogen hatte und im Ornat vor den Altar trat, fing der Kirchner an, das „Kyrie eleison" und „Patrem" auf der Laute zu schlagen. Da habe er sich „schwerlich" des Lachens enthalten können, „den ich solcher orgeln nicht gewonnet war" [25]. Er hat auch gewacht und gebetet, wie die Satzungen es forderten [26]. Im Dunkel der Nacht stand er mit den Klerikern im Chor und zur Feier der Digilien eilte er mit den Brüdern in die Kirche. Er hat seine Schuld regelmäßig im Kapitel bekannt gegeben und seinem Beichtvater so oft als möglich, also mindestens einmal wöchentlich die sündigen Regungen und Verfehlungen gebeichtet [27]. Mit den Worten des Confiteor hat er sich täglich zu seiner großen, übergroßen Schuld [28] bekannt, die Gebete und Hymnen des Breviers und des Missale der Augustiner Eremiten gesprochen und gesungen, in der Konventsmesse unter dem Geheimnis der Versöhnung Gottes durch das heilige Opfer gestanden, später als Priester selbst das Opfer „täglich" dargebracht [29]. Zum mindesten 16mal im Jahr wurde das Sakrament des Altars genossen [30]. In der heiligen Schrift hat er „begierig" gelesen und ihre Worte fromm aufgenommen. Regelmäßige Beschäftigung mit der Regel Augustins und den Konstitutionen der Augustiner Eremiten, die teilweise auswendig gelernt sein wollten, sowie erbauliche Literatur ergänzten die Schriftlektüre. Er selbst erzählte uns, daß schon im ersten Mönchsjahr ihm sein „mönchischer Pädagog" ein eigenhändig geschriebenes Exemplar der Schrift des „Athanasius" über die Trinität zu lesen gab [31]. Vermutlich erbaute er sich auch jetzt schon an den Viten der Väter, die ihm die mönchische Heiligkeit und Vollkommenheit vorbildlich schilderten [32], und an Cassians Mönchsgeschichten, die zum eisernen Bestande der Klöster gehörten und so wenig wie die Viten der Väter ihm fremd blieben. Im Winter 1506/7 vertiefte er sich in die sein Herz ergreifende Erläuterung Biels zum Meßkanon. Gewiß noch vor dem Sommer 1507, der die eigentlich wissenschaftliche Lektüre der Sententiarier beginnen sah [33], beschäftigten ihn Gerson, der „Doktor Tröster" und Bonaventura, der Lehrer der mystischen Einigung mit Gott [34]. Nach Melanchthons unsicherer Angabe wäre er bereits in der ersten Erfurter Zeit mit ihnen bekannt geworden [35]. Augustin trat ihm noch nicht nahe [36]. Wie er schon 1516 selbst bezeugt, stand Augustin in den ersten Jahren überhaupt nicht bei ihm in Gunst [37]. Ob er Bernhards Schriften, namentlich die Predigten gelesen hat, bleibt zweifelhaft. Unwahrscheinlich wäre es nicht. Aber es fehlt an sicheren Angaben. Melanchthon, auf den man sich gern stützt, ist nicht nur unzuverlässig, sondern erzählt ohnehin nichts von einer damals schon durch eigene Lektüre vermittelten Bekanntschaft mit den Predigten Bern-

Digitized by Google

hards [38]. Wichtiger ist es zu wissen, daß Luther schon von seinem Novizenmeister angeleitet wurde, das Lesen in der Bibel durch die Lektüre asketischer Schriften zu ergänzen. Sie waren ein unentbehrliches Mittel, den Glauben zu stärken, das Herz zu „entflammen" und die Seele zum Tempel der Gerechtigkeit zu machen. Das Fleisch „zähmen" half die Enthaltsamkeit von Speise und Trank [39]. Luther fastete, wie die Vorschriften verlangten, und fror in seiner Zelle, wenn der Winter gekommen war [40].

3.

In den Rückblicken später Schriften des Reformators erscheinen diese Jahre als eine ungewöhnlich qualvolle und marterreiche Zeit. Gebet und Fasten, Wachen und Frieren werden zu einer dauernden Quelle der Marterung [41], die von ihm zelebrierten Messen zu einer fortgesetzten Gotteslästerung [42]. Körperliche und seelische Kasteiungen und „Plagen" werden zum Zeichen seiner Tage und Nächte. Aus allem wird ein Martyrium Leibes und der Seele. Ja Fasten und Enthaltsamkeit, strenge Werke und rauhe Kleidung bringen ihn dem Tode nahe. Eine furchtbare Erschöpfung der Kräfte ist das Ergebnis [43]. In alten und neuen Biographien sind diese Bekenntnisse mit Vorliebe verarbeitet worden. Erst jüngst ist ihnen jede Glaubwürdigkeit abgesprochen worden [44]. Wider besseres Wissen soll der Reformator aus seinen Klosterjahren eine Hölle gemacht und seinen leichtgläubigen Freunden und Schülern ein Märchen nach dem anderen aufgebunden haben. Kein verständiger Kopf könne sich einreden lassen, daß jemand 15 Jahre lang sich zu Tode martern konnte. Jeder unbefangene Hörer hätte sofort dem Erzähler ins Wort fallen müssen, zumal die Nebenabsicht, sich selbst vor anderen zu rühmen, unverkennbar gewesen sei. Er wollte ja der Besten einer gewesen sein, mehr denn andere sich gequält, es mit dem Klosterleben ernster als seine Ordensbrüder genommen und darum die Pflichtwerke noch durch freiwillige Bußwerke und Kasteiungen ergänzt haben. Aber weder die Hörer noch er selbst hätten gesehen, daß er sich in der eigenen Schlinge fing. Das geschilderte Leben hätte nämlich, wenn er es wirklich geführt, dem Geist und Buchstaben der Regel widersprochen. Denn nicht Tötung des Körpers, sondern Abtötung der bösen Regungen war die Aufgabe der Askese. Nicht Erschöpfung der Kräfte Leibes und der Seele war der Zweck der Kasteiungen; es galt vielmehr, sie tüchtig zu machen zu jedem guten und edlen Werk innerhalb und außerhalb des Klosters. Die Konstitutionen unterließen es darum nicht, ausdrücklich auf die Schranken des Fastens aufmerksam zu machen. So weit es die „Gesundheit" gestatte, sollte gefastet werden. Die Enthaltsamkeit stand demnach im Dienst der höheren sittlichen Idee. Sie wollte dem sittlich guten Willen das Werkzeug schaffen, dessen er bedurfte. Außerdem wußte jeder Mönch, daß in allem „Diskretion" gefordert wurde. Maß zu halten auch in der Kasteiung, die Kräfte seines Körpers richtig abzuschätzen und zu disziplinieren, gehörte zu den anerkannten und selbstverständlichen Tugenden des Mönchs. Wer sich eigenmächtigen Kasteiungen unterzog, versündigte sich wider eine Hauptregel klösterlichen Lebens [45]. Habe also Luther die Wahrheit gesprochen, so bezeuge er die Unbotmäßigkeit seines klösterlichen Wandels. Wer davon jedoch ihn entlasten wolle, mache ihn zum Lügner. Denn nun erzähle er einen „Roman",

Digitized by Google

dessen Abstand von der geschichtlichen Wirklichkeit ihm genau bekannt gewesen sei. Seine Angaben, er habe sich fast zu Tode gemartert, werden zu einem Glied in der großen Kette der Verherrlichung seiner selbst und der Verleumdung der Kirche, in der er aufgewachsen war. Damit werde man in der Tat das Richtige getroffen haben. Der sich „zermarternde" Klosterbruder gehöre also ganz der Legende an.

Das ist gewiß eine entschlossene Lösung. Und an Beifall hat es ihr nicht gefehlt. Wer jedoch sorgfältig erwägt, was überliefert ist, wird bedenklich. Denn die soeben skizzierte Lösung stützt sich im wesentlichen auf Predigten und Vorlesungen, die Luther in den letzten Jahren seines Lebens gehalten hat. Wie behutsam aber deren Texte verwertet werden müssen, haben wir nun schon oft genug erfahren. Bereits in den unter des Reformators Namen ausgegebenen Schriften nahm die Lutherlegende der zweiten Generation ihren Anfang. Nicht Luther, sondern die Herausgeber tragen die Verantwortung für die „Entstellungen". Wer darum ohne peinliche Rücksicht auf die Anfänge der „Legende" abschließende Urteile wagt, läuft Gefahr, in den Wind geredet zu haben. Das ist auch hier der Fall. Denn in den nicht von anderen überarbeiteten und herausgegebenen, sondern nachweislich der eigenen Feder entstammenden Schriften aus den zwanziger und dreißiger Jahren hat Luther nichts gesagt, was als „Fälschung" gekennzeichnet werden könnte. Hier hören wir immer nur, daß er in seinen Mönchsjahren die Ordensregel gewissenhaft beobachtet habe [46]. Das wird zwar summarisch berichtet. Auch erfüllen Mißmut und Unlust den Erzähler. Das Urteil über den inneren Unwert jenes Lebens wird nicht verschleiert. Es ist und bleibt ein unchristliches Leben, eine „Marter" für den, der im Evangelium Pauli den Frieden der Seele gefunden hat, eine „Gotteslästerung" für den, der da weiß, daß der Meßpriester den Vater Jesu Christi verleugnet. Aber das sind jedem Historiker verständliche und leicht zu verarbeitende Werturteile. Sie hätten um so weniger aufhalten und befremden dürfen, als auch ohne reformatorische „Wertung" von Martern und einem „harten, strengen Leben" [47] gesprochen werden konnte. Hatte nicht schon bei der Rezeption der Prior den um Aufnahme Bittenden gemäß den Bestimmungen der Konstitutionen auf alle „Marter" aufmerksam gemacht, die mit dem Leben in der Klausur, mit dem Chordienst, mit den Kasteiungen allerlei Art und mit dem Bettel verbunden waren? [48] Die Tage sollten gar nicht ohne Plage verstreichen. Tagtäglich sollten die Brüder spüren, daß sie das Kreuz Christi trugen. Stets und überall sollte ihr natürliches Lebensgefühl auf Widerstand stoßen und jede Dämpfung sich gefallen lassen. Verleugnung alles natürlichen Begehrens blieb das Los der Tage. Ein solches Leben konnte Luther ganz gewiß als Plage und Marter beschreiben, ohne die Wirklichkeit zu „entstellen" und fremde Absichten ihr unterzuschieben. Oder machte sich etwa auch die mönchische Erbauungsliteratur des 15. Jhd.s der Entstellung schuldig, als sie das Klosterleben als „Marter" schilderte? Sie charakterisierte es ja unbedenklich als ein ununterbrochenes Martyrium und stattete es ob dieser Eigenart mit größeren Verdiensten und Verheißungen aus als das nur wenige Augenblicke währende Blutmartyrium [49]. Den Klosterbruder als Märtyrer und das Leben als „Marter" zu zeichnen entsprach ganz dem Vorstellungskreis des späten Mittelalters. Und dem Reformator sollte es verboten sein?

Digitized by Google

Zwar steht in seinen Rückblicken der „Märtyrer" anders da als in der Mönchsliteratur des voraufgegangenen Jahrhunderts. Aber wer „psychologisch" urteilt [50], dürfte alle Lust zum Nörgeln verlieren. Der Reformator urteilt hier nicht anders als in seinen Rückblicken auf die Trivialschule seiner Kindheit [51]. Auch hier wird das historische Urteil mit dem abschließenden Werturteil verwoben. Dies aber mußte vernichtend werden, weil es ganz neue Maßstäbe anlegte. Es kann darum sogar als Gotteslästerung gebrandmarkt werden, was Gottesdienst gewesen war. Wenn der Weg, den die Kirche des Mittelalters gegangen war, ein einziger großer Irrweg war, so wurden alle noch so ehrlich gemeint gewesenen Anstrengungen aus einer „verdienstlichen" Tat zu einer unnützen oder gar lästerlichen Marter. Sinn und Tragweite der Schilderung Luthers zu erkennen wäre also nicht allzu schwer gewesen. Auch wäre es nicht nötig gewesen, seine summarischen Angaben ins Prokrustesbett zu spannen. Er durfte wohl, ohne von Einsichtigen mißverstanden zu werden, davon reden, daß er nicht nur durch Fasten und Nachtwachen, sondern auch durch Frost seinen Körper geschwächt habe, auch wenn ihn im Sommer kein Frost plagte [52]. Luther ging wirklich „Martern" entgegen, als er ins Kloster trat; und er war gewillt, sie auf sich zu nehmen. Hätte er „um des Bauches willen" das Kloster aufgesucht, so wäre er möglichst allem aus dem Wege gegangen, was das natürliche Behagen stören konnte. Solche Brüder waren dem Reformator nicht unbekannt [53]. Und da man, wie er aus eigener Erfahrung weiß, im Kloster „genug zu essen und zu trinken hatte" [54], so lag die Versuchung, dem Bauch zu dienen, nicht fern. Die Konstitutionen forderten ja auch, auf die Gesundheit achtzugeben [55]. Das konnte eine Fußangel werden. Auch von Drückebergern weiß der Reformator zu erzählen [56]. Wer also innerhalb der durch klösterliches Leben gesetzten Schranken dem natürlichen Behagen Zugeständnisse machen wollte, konnte Gelegenheit finden. Aber Luther gedachte nicht im Kloster „an Geld, Gut oder Weib, sondern das Herz zitterte und zappelte, wie Gott mir genädig wurde" [57]. Diese Aeußerung stammt freilich aus den Jahren, da der Reformator angeblich zu fabulieren begonnen hatte. Sie wird aber in ihrer ersten, uns hier interessierenden Hälfte durch eine briefliche Aeußerung des eben zum Priester Geweihten glänzend bekräftigt. Denn am 28. April 1507 beteuerte Luther seinem früheren Eisenacher Lehrer, sein Herz hänge nicht an irdischen Gütern, im Bettelkloster so wenig wie seinerzeit in der Welt [58]. Natürliches Wohlbehagen zu erstreben oder an Geld und Gut zu „denken", lag dem Kleriker und Priester Martin Luther fern. „Irdischen" Freuden hatte er gründlich den Abschied gegeben. Er hat, wie er 1525 versichert, „eyn hartis, strenges leben gefurt" [59]. Daran zu zweifeln, wäre unkritisch, ja der Anfang einer wirklichen Fabel. Luther ging den Weg der Vollkommenheit mit all seinen Dornen und Martern.

4.

Nicht die Marter selbst, nur Grad und Wirkung können umstritten sein. Aber zweierlei ist doch dem Bereich des Problematischen entzogen: des Novizen und jungen Professen mönchischer Ernst und die katholische Antwort, die er im Einklang mit seiner Umgebung seinem Fragen gab. An peinlicher Gewissenhaftigkeit in der Erfüllung aller Obliegenheiten ließ er es darum nicht fehlen. Er durfte sich in der

Digitized by Google

Tat später ohne Eigenruhm zu den frommen und rechtschaffenen Mönchen zählen [60]. Ja noch mehr: „Wahr ist es, ein frommer Münch bin ich gewest, und so gestrenge meinen Orden gehalten, daß ichs sagen darf: ist je ein Münch gen Himmel kommen durch Müncherei, so wollte ich auch hinein kommen sein; das werden mir zeugen alle meine Klostergesellen, die mich gekennet haben" [61]. So schreibt Luther selbst in seiner kleinen Antwort auf Herzog Georg nächstes Buch. Und er fährt fort: „Denn ich hätte mich (wo es länger gewährt hätte), zu todt gemartert mit Wachen, Beten, Lesen und ander Arbeit". Jedenfalls eine dauernde Schädigung seiner Gesundheit will er dem Klosterleben zu verdanken haben [62]. Spätere, dem Wortlaut nach nicht sicher, zum Teil überhaupt nicht auf ihn selbst zurückgehende Bekenntnisse wiederholen und erweitern diese Angaben [63]. Zum Teil werden ihnen recht kräftige, offenbar von den Herausgebern stammende Lichter aufgesetzt [64]. Doch die älteren Mitteilungen genügen vollständig, um ein klares Bild zu gewinnen. In strenger Askese aller Art, die selbst die Gesundheit spürbar geschädigt habe, will der Reformator die Tage im Kloster verbracht haben.

Stehen wir nun aber nicht doch vor dem gerügten „Uebermaß"? Die Konstitutionen, die auch Luther gründlich kannte, verboten jede Form des Fastens, die der Gesundheit nachteilig werden konnte. Körper und Geist sollten tüchtig bleiben zu guten Werken und wissenschaftlicher Arbeit. Ein durch unsinnige Askese schwach und matt gewordener Leib war zum Studium, dem „Fundament des Ordens", untauglich geworden. Darum wurde sogar ein Teil der klösterlichen Askese den studierenden Brüdern erlassen. Denn von bestimmten Stunden des Chordienstes, des „Wachens und Betens", konnte befreit werden, wer zum Studium befohlen war [65]. Wer also seinem Körper mehr aufbürdete, als er zu tragen vermochte [66], versündigte sich an Geist und Buchstaben der Regel. Auch an einer alten und bekannten Ueberlieferung. Denn „Diskretion" zu üben war schon dem ältesten abendländischen Mönchtum als Aufgabe gestellt. Wenn die Klosterbrüder Cassian, den Klassiker unter den Mönchsschriftstellern, lasen, stießen sie auf die Forderung, bei den Abtötungen auf die Fähigkeit der Kräfte des Körpers wie des Alters zu blicken [67]. Gregor der Große belehrte sie, daß durch die Enthaltsamkeit wohl das Begehren des Fleisches, nicht aber das Fleisch selbst zu töten sei [68]. Von Gerhard von Zütphen [69] hörte man, daß die Begierde es sei, die man durch Fasten, Lesen und häufige Zerknirschung des Herzens niedertreten müsse. Luther wußte davon. Cassian wurde ihm noch im Kloster bekannt. Gerhard von Zütphen hat er in seiner ersten Vorlesung über die Psalmen gepriesen [70]. Gelegentlich macht er auch selbst als theologischer Lehrer darauf aufmerksam, daß man mit Fasten, Kasteiungen und dergleichen mehr nur den Sündenleib, nicht aber den Leib töten solle und Rücksicht nehmen müsse auf die körperlichen Kräfte [71]. Schon als Novize kann er davon gehört haben. Es zu bestreiten fehlt uns jeder Anlaß. Auf alle Fälle aber kannte er die Konstitutionen mit ihrer ausdrücklichen Aufforderung zum Maßhalten. Er wußte, daß er „diskret" bleiben müsse, verständig sich zu kasteien und die Grenzen nicht zu überschreiten habe. In den Erfurter moralphilosophischen Vorlesungen hatte er zudem erfahren, daß das Triebleben in den Dienst der Vernunftzwecke gestellt, nicht aber vernichtet werden solle [72]. Sein wissen-

Digitized by Google

schaftliches Verständnis des sittlichen Lebens deckte sich mit der klösterlichen Weisung, „Diskretion" zu üben.

„Grundsätzlich" ist demnach alles in Ordnung. Doch in der Praxis sah es anders aus. Was Luther in früheren Jahren an mönchischer „Heiligkeit" ehrfürchtig anzuschauen gelernt hatte, ließ den „Laien" keine „Diskretion" erkennen. Der anhaltinische Prinz und Guardian der Magdeburger Franziskaner [73] stand in seiner Erinnerung gerade deswegen als leuchtendes Vorbild mönchischer Frömmigkeit, weil er überaus peinlich die Askese pflegte. Elisabeth war ihm die Heilige, weil sie, ohne die feierlichen Gelübde abgelegt zu haben, als Nonne lebte und in Entsagung sich nicht genug tun konnte [74]. In Erfurt sah er mit Verwunderung junge Karthäuser, die durch strenge Kasteiung vor der Zeit matt und greisenhaft geworden waren [75]. Auch die Legenden der Mönchsheiligen waren nicht ängstlich in der Verherrlichung gerade solcher „Marter", die der „vernünftigen" Erwägung als Uebermaß erscheinen mochten. Die Härte gegen den eigenen Körper wurde als ein Bußernst gefeiert, der keine Zugeständnisse dulde. Die „heroische" Entsagung durfte der Billigung und des Lobes gewiß sein. In der Vorlesung über den Galaterbrief von 1531 zeichnet er denn auch als das ihm vorgehaltene Bild eines exemplarischen Heiligen einen kümmerlich sein Dasein fristenden Eremiten [76]. Legten aber Anschauung und Literatur ihm den Eremiten als Ideal des Heiligen nahe, so konnte die Versuchung zu lässiger Verwirklichung des Grundsatzes der Diskretion nicht groß sein.

Mit ihr hat es zudem noch eine eigene Bewandtnis. Sie anzuordnen war leicht. Wann aber wurde sie geübt oder vernachlässigt? In der Praxis konnte man die Pflicht zur Beobachtung der Gewohnheiten und Bräuche des Ordens mildern oder in ihrem vollen Umfang bestehen lassen, ohne viel nach „Diskretion" zu fragen. So wurde Gabriel Zwilling studienhalber von Wittenberg nach Erfurt geschickt und hätte darum wohl von der vollen Teilnahme am Chordienst befreit werden können. Die Konstitutionen gestatteten es ausdrücklich. Die Wittenberger beschlossen aber doch, ihm keinen Dispens zu erwirken. Sein Vorgesetzter, der Distriktsvikar Martin Luther, teilte den Beschluß zustimmend dem Erfurter Konvent mit. Die von den Konstitutionen im Interesse des Studiums gewährten Erleichterungen waren den Wittenbergern unwichtiger als die genaue Kenntnis des klösterlichen Gottesdienstes und die sichere Eingewöhnung in das Leben der mönchischen Bruderschaft [77]. Eine mehr als übliche Belastung galt also nicht als Uebermaß, und der Konvent konnte über den Maßstab der „Diskretion" verfügen. Schließlich aber mußte doch jeder einzelne selbst ihn suchen. Denn was der eine leicht ertrug, konnte den anderen bereits an die Grenze des Zulässigen geführt haben. So bestimmte die Erfahrung des einzelnen den Grad der Kasteiung. Wenn ein junger, an Entbehrungen gewöhnter Mensch wie Luther in der festen Absicht Mönch wurde, dem Ernst des klösterlichen Lebens nichts zu vergeben, so konnte er sehr wohl, ohne die Diskretion zu verletzen, den Versuch wagen, es mit jedem seiner Ordensbrüder in der Askese aufzunehmen. Ob er seinen Kräften zu viel zutraute, konnte er zunächst gar nicht wissen. Erst längere Erfahrung konnte ihn belehren, ob er, um mit den Konstitutionen zu sprechen, durch Enthaltsamkeit seine Gesundheit geschädigt habe. Wenn

Digitized by Google

Cassian das Alter und die körperliche Leistungsfähigkeit beachtet wissen wollte, so gab er zwar eine spezielle, aber noch keine individuelle Anweisung. Die Probe mußte jeder selbst machen. Und wenn Gerhard von Zütphen zwar Mäßigung verlangte, aber zugleich betonte, daß je nach der Leistungsfähigkeit der Menschen das Maß verschieden sei, allen aber das eine Ziel der Enthaltsamkeit gelte [78], so forderte er schließlich doch zu gründlicher Belastungsprobe auf. Und einen außerhalb der eigenen Erfahrung liegenden Maßstab konnte auch er nicht angeben.

Diese Erfahrung wiederum war vom Gewissensurteil abhängig. Was die Erfahrung gestatte oder fordere, war keineswegs leicht zu beantworten. Die erkenntnistheoretisch Gebildeten — und zu ihnen gehörte auch Luther — wußten ja, daß die Erfahrung das Ergebnis wiederholter Beobachtung sei [79]. Je schwieriger die Beobachtung, desto schwieriger auch ihre Verarbeitung zu einer Erfahrung. Eine weitere Erschwerung brachte das Verhalten des Gewissens. Wer mit Ernst die Vollkommenheit erstrebte und ein empfindliches Gewissen hatte, war nicht leicht versucht, die Beobachtung schnell abzuschließen und die „Erinnerungen" zu Erfahrungen zu verdichten. Er war von vorn herein geneigt, sich viel zuzumuten. Denn je schärfer und gewissenhafter er sich beobachtete, desto leichter nahm er jene Gebrechen wahr, die entfernt werden sollten. Rastlosigkeit in der Askese war die Folge. Je nach dem Gewissensernst des einzelnen konnte darum das Gebot der Diskretion die Energie zur Ausübung abtötender Werke mindern oder mehren. Wenn Gregor der Enthaltsamkeit die Aufgabe stellte, das Gelüsten des Fleisches zu töten, so konnte dies einem Mönch, dem die Begierde eine Gewissensnot war, zum bleibenden Stachel werden. Denn solange die Gelüste des Fleisches sich regten, war „Enthaltsamkeit" geboten. Und wenn Gerhard von Zütphen die Weisung gab, die Begierde mit Füßen zu treten, so war weniger dem „Uebermaß" als der Lässigkeit gewehrt. Aus dem Uebermaß der Kasteiungen entspringende Unlust zu asketischen Uebungen konnte sogar als Versuchung empfunden werden, die es zu überwinden galt. Die mönchische Seelsorge kannte solche Unlust zur Genüge und suchte ihr nach Kräften mit jenen Mitteln zu begegnen, die das Herz zu „entflammen" vermochten, also mit neuer Askese. Der Prior selbst hatte Luther während der Rezeption auf die Unlustgefühle aufmerksam gemacht, die das klösterliche Leben wecke [80]. Die „Marterung" des Fleisches zu mäßigen hatte er nicht aufgefordert. So gab es keine sichere Schranke gegen das „Uebermaß", und es fehlte an einer festen Anleitung zur „Diskretion". Statt Luther eigenmächtige Kasteiungen und Verfehlungen gegen die Tugend der Diskretion vorzuwerfen wäre es richtiger gewesen, auf ihre fließenden Grenzen aufmerksam zu machen und des Gewissensernstes zu gedenken, der in schweren Kasteiungen sich Ausdruck gab. Was konnte denn auch Luther eine etwa mögliche Schwächung des Leibes bedeuten, wenn nur die Begierde des Fleisches bezwungen wurde, die zu bezwingen das Ziel der Enthaltsamkeit war? Angesichts der mönchischen Praxis und der ihm bekannten Literatur konnte er solche Schwächung ruhig hinnehmen; vollends angesichts des Gottes, der Leib und Seele des nicht würdig Befundenen in die Hölle verdammen konnte. Je schwächer die Begierde, der Quell jeglicher Sünde, desto näher die Vollkommenheit und Seligkeit. Wir hören auch nicht, daß die Erfurter Brüder Luther Mangel an Diskretion vor-

Digitized by Google

warfen. Er selbst bekennt, daß seine Klostergesellen seiner Mönchere das beste Zeugnis würden ausstellen können [81]. Und Flacius erfuhr, wie uns bekannt ist [82], von einem früheren, Rom treu gebliebenen Klosterbruder Luthers, daß er die Ordensregel gewissenhaft beobachtet habe. Einen Tadel wegen „übermäßiger" Askese einzuflechten, fand er keinen Anlaß. Ja Luthers Gegner Dungersheim berichtete von dem geistlichen Ansehen, dessen sich Luther im Erfurter Kloster erfreute. Er verdankte es nicht nur dem himmlischen Ruf, sondern auch der Peinlichkeit und Treue, die er auf dem Wege der Vollkommenheit bewährte.

5.

Auffallend schwere Kasteiungen sind damit jedoch weder bewiesen noch wahrscheinlich gemacht. Man wird stets mit einiger Vorsicht jenen Darstellungen sich nähern müssen, die von erheblichen Störungen oder gar katastrophalen Erschütterungen der Gesundheit Luthers erzählen. Erst recht wird man Bedenken tragen, sie zur Voraussetzung einer Schilderung zu machen, die Luthers innere Entwicklung im Kloster als krankhaft begriffen wissen will. Die Neigung dazu ist immer noch nicht erloschen. Die körperliche Erkrankung soll Störungen des geistigen Lebens verursacht haben. Das strenge Fasten und Wachen sei seinem Körper höchst schädlich gewesen. Was die bösen Geister austreiben sollte, habe Blutarmut und Abmagerung hervorgerufen und die Hinfälligkeit des Körpers gesteigert. Das oft über mehrere Tage ausgedehnte Fasten habe eine Trägheit der Verdauung herbeigeführt, die später den Reformator fast zur Verzweiflung brachte. Die Mißachtung aller körperlichen Bedürfnisse in tagelangen Gebetsübungen habe die Nieren angegriffen und ein wahrscheinlich schon 1521 ausbrechendes Steinleiden vorbereitet. Nach den langen Nachtwachen sei der Schlaf ausgeblieben. Wochenlang verfiel nun Luther der Schlaflosigkeit, so daß man für seine geistige Gesundheit fürchtete [83]. Schon in den Schuljahren körperlich und geistig mißhandelt erlag er darum bald der „Mönchskrankheit". Sie war fortan sein Pfahl im Fleisch. Anfechtungen, Schwermut und Verzweiflung, schwere Angstzustände, die Folgen körperlicher Stockungen und Störungen, nicht die Aeußerungen einer speziellen Gewissensnot, suchten ihn immer wieder heim [84]. Einsamkeit und fortwährende Beschäftigung mit sich selbst machten ihn melancholisch und skrupulös. Der körperlich Leidende erkrankte geistig und seelisch und hätte der Pflege eines Nervenarztes bedurft. Seine krankhafte Gewissenhaftigkeit entdeckte nun überall Sünde. Das Netz der Schuld sah er immer enger werden [85]. Jede körperliche Beklemmung setzte sich sofort in Schuldgefühle um [86]. Cochläus soll ein charakteristisches Erlebnis der Vergessenheit entzogen haben. Als, so berichtet er, einst im Chor während der Messe das Evangelium vom besessenen Taubstummen (Mc. 9, 17) verlesen wurde, sei Luther zu Boden gestürzt und habe gerufen: „Ich bin's nicht, ich bin's nicht." Den Brüdern sei er ob seines absonderlichen Wesens schließlich verdächtig geworden. Wer zurückhaltend urteilte, sprach von einem epileptischen Leiden. Andere munkelten, Bruder Martin habe geheimen Umgang mit einem Dämon [87]. Obwohl diese ganz mittelalterlich eingerahmte Anekdote schon zu dem Rüstzeug gehört, das wider den Ketzer benutzt wurde [88], soll sie doch die Annahme rechtfertigen, daß Luther in den

Digitized by Google

ersten Klosterjahren von schweren Nervenkrisen heimgesucht wurde [89]. Ja die moderne psychanalytische Theorie würde an ihm ein besonders glückliches Beispiel haben [90].

Wie früher mag es ihr auch jetzt neidlos überlassen bleiben [91]. Da sie zu vornehm ist, um mit den textkritischen Fragen sich abzugeben, darf der Historiker nicht hoffen, von ihr beachtet zu werden. Das wird ihn jedoch nicht hindern, außerordentlich behutsam zu erwägen, was von den körperlichen Leiden und seelischen Störungen Luthers erzählt wird. Mit nervösen Erschütterungen aus früheren Jahren wird er es überhaupt nicht in Verbindung bringen. Denn Körper- und Nervensystem Luthers waren, soweit die Nachrichten ein Urteil gestatten, gesund [92]. Und seelischen Schwankungen konnte sehr wohl ein mittelalterlicher Mensch unterworfen sein, dem Gott und Ewigkeit höchste Wirklichkeit waren und der es als die Aufgabe seines Lebens erkannt hatte, vor dem Richterstuhl des himmlischen Herrn als gerecht und würdig erfunden zu werden. In der Welt Angst zu haben (Joh. 16, 33) war normal [93]. Ein Gegengewicht gab zwar die Kirche in der Hoffnung. Sie wurde um so lebhafter, je ferner die „Welt" gerückt war. Aber auch der Mönch stand noch unter der Aufgabe, die „Welt" zu überwinden. Angst konnte darum auch ihn befallen. Auch dämonische Versuchungen konnten nicht als „absonderlich" gelten. Denn die Welt war voll von Teufeln. Weder in den Kreisen der „Einfältigen" noch der Gelehrten war man überrascht, wenn von Begegnungen mit Dämonen erzählt wurde. Gelehrte Aristoteliker, wie Trutvetter und viele andere, bemühten sich freilich, auf „natürliche" Ursachen zurückzuführen, was dem „abergläubischen" Volk übernatürlich gewirkt erschien [94]. Aber alle waren doch fest überzeugt von der Existenz und Macht der „bezauberten Welt". Auch sie zweifelten nicht, daß die Teufel gern im Dunkel der Nacht rumorten und überall ihre Schlingen legten. Die Kirchenväter, namentlich ein Hieronymus und Augustin, sorgten dafür, daß die „Aufklärung" der Naturphilosophie begrenzt blieb. Und im täglichen Kompletorium betete die Klostergemeinde, Gott möge den umfriedeten Bezirk in der dunklen Nacht vor den Tücken des Satans und aller bösen Geister schützen. Es wäre mehr als befremdlich, wenn der Klosterbruder Martin geneigt gewesen wäre, die dämonische Welt in eine natürliche aufzulösen oder auch nur die dämonischen Versuchungen leicht zu nehmen. Außerdem hatte er im Elternhaus die Heimtücke der Teufel und die Bosheit der Hexen kennen gelernt und selbst in jungen Jahren eine Teufelaustreibung zu Wimmelburg erlebt [95]. Kein Wunder, daß auch im Kloster zu Erfurt wie zu Wittenberg Teufel und Poltergeister ihn heimsuchten [96]. Wer von teuflischem Spuk und „Gespenst" zu reden wußte, war nicht abnormaler als wer von himmlischen Visionen erzählte. Ein Symptom krankhafter Störungen der Nervenbahnen war weder das eine noch das andere. Oder standen auch Hans und Margarethe Luther in den Anfängen einer Nervenkrisis, wenn sie Belästigungen, Unglück, Not und Tod unmittelbar auf dämonische Mächte zurückführten? An der geistigen Gesundheit des „nüchternen" Vater Hans ist man bisher nicht irre geworden. Ebensowenig hat man gewagt, alle jene für nerven- und gemütskrank zu erklären, die damals Begegnungen mit Teufeln hatten. Oder war der Teufel nur in Martins Leben eine „wirkliche und schreckliche Erfahrung" [97]?

Digitized by Google

Das ist eine recht naive Behauptung. Was wir an konkreten Einzelheiten kennen, hebt sich nirgends von dem ab, was damals gang und gäbe war. Zwar antwortete Luthers Seele lebhaft auf alle Laute der unsichtbaren Welt. Aber kann dies wirklich schon als ein Zeichen nervöser Erkrankung gewürdigt werden? Es sind doch nicht nur die stumpfen Naturen normal und gesund; und den hausbackenen Geist zum Maß der Dinge zu machen ist in der Religionsgeschichte noch weniger möglich als irgendwo sonst.

Gemütlich erkrankt war Luther nicht, als er im Erfurter Kloster auch der Dämonen sich erwehren mußte. Ob er seine körperlichen Kräfte schwächte, als er den Weg der Vollkommenheit ging, ist eine andere Frage. Der mönchische Pflichtenkreis war ohne ängstliche Rücksicht auf das körperliche Wohlbefinden gezogen. Nicht bloß die Karthäuser, auch die Augustiner Eremiten wollten nicht des Leibes warten. Der Prior hatte Luther bei der Rezeption auf Marterung des Fleisches und Ermattung des Körpers durch das Fasten hingewiesen [98]. Der Klosterbruder konnte also seine körperliche Frische schwächen, ohne befürchten zu müssen, die Warnung der Konstitutionen vor Schädigung der Gesundheit in den Wind geschlagen zu haben. Aber von schweren Störungen seiner Gesundheit in den Erfurter Jahren melden die sicher auf ihn selbst zurückgehenden Aeußerungen nichts. Eine akute Schlaflosigkeit, der einzige uns überlieferte konkrete Fall, gehört einer viel späteren Wittenberger Zeit an [99]. Nun versichert zwar der Reformator ganz im allgemeinen, er hätte sich zu Tode gemartert, wenn er nicht durch das Evangelium erlöst worden wäre [100]. Doch mit diesem Wort umspannt er alle Klosterjahre, auch die letzten, aus denen er wenigstens die konkrete Erinnerung an eine freilich vorübergehende, aber doch schwere Erschütterung hatte. Außerdem erwähnt er ausdrücklich die große Arbeitslast, die ihm auf die Schultern gelegt war. Das weist ebenfalls auf die späteren Jahre. Im übrigen aber war es bisher nicht üblich, Urteile des Unmuts, die aus dem Augenblick heraus verstanden sein wollen, auf die Goldwage zu legen [101]. Entkräftung kann Luther weder im Probejahr noch in den folgenden Erfurter Jahren heimgesucht haben. „Fasten und Wachen" mögen ihn wie manchen Konfrater zeitweilig „ermattet" haben. Das wäre eine normale, von den Konstitutionen selbst erwartete Erscheinung gewesen. Die mit jeder Abgeschlagenheit verbundene seelische Unlust wird darum auch Luther befallen haben. Störungen des seelischen Gleichgewichts als Wirkung der „Kasteiungen" dürfen darum vermutet werden. Anhedonie, die bekannte Folge des mönchischen wie eines jeden methodischen Fastens, ist auch Luther nicht erspart geblieben. Doch sie gehörte zu jenen „Martern", auf die jeder Mönch aufmerksam gemacht wurde. Nie sollte der Mönch vergessen, daß er ein Martyrium auf sich genommen habe. Nicht zwar was andere, wohl aber, was der Reformator selbst von körperlichen und seelischen Martern im Kloster erzählt hat, darf darum von vornherein als glaubwürdig gelten. Soweit aber erkennbar, haben sie keine schweren gesundheitlichen Störungen im Gefolge gehabt.

Vollends tauchen nirgends Anzeichen einer nahenden Katastrophe auf. Nie stand eine physische Erschöpfung vor der Tür. Wenn etwas, so ist dies gewiß. Der Reformator selbst erzählt nichts von einem körperlichen Zusammenbruch. Dies Schweigen bedeutet viel. Er hätte es sich nicht auferlegt, wenn er sich katastro-

Digitized by Google

phaler Schädigungen seiner Gesundheit in jenen Jahren erinnert hätte. Als Novize konnte er wie jeder andere junge Mönch über Land gehen. Von einem Besuch im Barfüßerkloster zu Arnstädt erzählt er selbst [102]. Die beiden uns erhaltenen Briefe aus dem April 1507 verraten nichts von körperlichen Leiden. Der Brief an seinen Eisenacher Lehrer enthält zwar persönliche Mitteilungen, aber nicht die leiseste Andeutung eines körperlichen Verfalls. Auch der wenige Tage früher an Braun in Eisenach abgeschickte Brief stützt weder die Annahme einer pathologischen Störung des Gemüts [103] noch rechtfertigt er den Versuch, die Hinfälligkeit des angehenden Priesters in grellen Farben zu schildern [104]. Vielmehr berichtet er von einer kurz vorher unternommenen Reise nach Eisenach [105]. Am Festtag der Primiz steht der Vater, soweit wir unterrichtet sind, nicht überrascht und bewegt vor dem Jammerbild des Sohnes. Und Martin findet keinen Anlaß zur Klage. Als Priester ist er wie jeder andere Pater des Klosters als Terminierer in die Dörfer gegangen [106]. Er war rüstig genug, um alle Aufgaben auszuführen, die ihm auferlegt wurden. Das theologische Studium konnte er mit Erfolg beginnen. Auch seiner Verwunderung über die Erfurter Karthäuser darf nun gedacht werden [107]. Selbst der Reformator meint ihre Kasteiungen besonders rügen zu müssen. Denn sie entkräfteten den Körper. Das heißt denn doch, daß seinem eignen Orden und auch ihm selbst solche Kasteiung fremd war. So finden wir denn auch ein unverschleiertes Zeugnis über seinen Gesundheitszustand in einem Brief an Braun. Hier heißt es ausdrücklich, daß es ihm gut gehe [108]. Wer zweifelsüchtig ist, kann allerdings immer noch auf Lücken im Beweis deuten. Ein ärztliches Tagebuch ist ja nicht vorhanden. Aber der Zweifel verdient so lange keine Beachtung, als er keine begründeten Vermutungen vorbringt. Denn auf legendarische Erweiterungen der Mitteilungen des Reformators und auf zeitlich falsche Einordnung seiner Angaben darf er sich nicht berufen. Und es ist doch wahrlich nichts Geringes, wenn man in jedem Jahr des Zeitraums 1505—1509 Luther körperlich rüstig und leistungsfähig sieht. In Verbindung mit den allgemeinen Erwägungen genügt es, um alle Versuche zurückzuweisen, die aus dem Erfurter Klosterleben Luthers eine Krankheitsgeschichte machen möchten [109]. Die Erfurter Zeit hat weder körperliche Hinfälligkeit noch bedenkliche Krankheitssymptome gesehen. Seelische Bewegungen Luthers können darum nicht sofort als „pathologisch" begriffen werden.

6.

Was den Novizen und Professen Luther auf dem Wege der Vollkommenheit beschäftigte, wissen wir; noch aber nicht, mit welchem Erfolg. Zwar brauchen wir nicht zu befürchten, auf das Rätsel einer umnachteten Seele zu stoßen. Aber es bleibt doch noch des Unsicheren genug. Schon die Ueberlieferung der Texte mahnt zu fortwährender Vorsicht. An ihnen aber ganz vorbeizugehen und sich auf die Darstellung möglicher Wirkungen der geistlichen Uebungen zu beschränken, wird nur der wagen, der überhaupt bezweifelt, daß man zur eigentlichen Wirklichkeit je vordringen könne. Das ist zwar ein unzulässiger Zweifel. Aber immer noch müssen wir langsam Schritt für Schritt gehen, mag auch mancher schnell vorwärtsdrängen wollen. Der Bedächtige kommt hier schneller zum Ziel als der Ungestüme.

Digitized by Google

Die Voraussetzung zu einem guten Erfolg hatte Luther mitgebracht. Zweifel an der Wirklichkeit der übernatürlichen Welt quälten ihn nicht. Wer Gott sei und was er fordere, wußte er. „Mit Furcht und Zittern" zu schaffen, daß er selig werde [110], war die Aufgabe seines Lebens geworden. Demut erfüllte seinen Sinn, Gehorsam lenkte seine Schritte. Stürmische Wallungen des Blutes, die manchen jugendlichen Mönchen schwere Gefahren brachten, blieben ihm fern. Vater Hans, dem viele Beispiele eines Schiffbruchs im Kloster bekannt waren, hatte freilich gefürchtet, sein noch in jungen Jahren stehender Sohn möchte nicht die Kraft haben, das Keuschheitsgelübde zu halten [111]. Diese Besorgnis war aber unbegründet. Das Gelübde, keusch zu leben, legte Luther keine schwere Last auf [112]. Sechzehn Jahre nach dem Eintritt ins Kloster konnte er in sicherer, auf Erfahrung gegründeter Ruhe auf die Befürchtungen des Vaters zurückblicken [113]. Nie hat er über eine schwer zu bändigende sinnliche Natur geklagt [114]. Auch weiß er aus eigener, von anderen bestätigter Erfahrung, daß der Novize nichts „Angenehmeres" kennt als die Keuschheit [115]. „Fleischliche" Regungen, die übrigens kein mittelalterlicher Theologe für Sünde erklärte [116], haben auch in den späteren Jahren ihm nicht zu schaffen gemacht [117]. In seiner großen Vorlesung über den Galaterbrief von 1531 bekennt er kurz und bündig: „Ich habe keusch gelebt" [118]. Staupitz hat er, als er ihm nahe gekommen war, oft gebeichtet, aber „nicht von Weibern, sondern die rechten Knoten" [119], d. h. die Verfehlungen gegen die erste Tafel, die mancherlei geistlichen Anfechtungen. Vor fleischlichen Versuchungen im engeren Sinne wurde der Zögling schon während des Noviziats sorgsam behütet. Von seinem „Lehrer" wurde er unterwiesen, wie er sich zu verhalten habe, wenn einmal die Begegnung mit einer Frau unvermeidlich sei. Nur kurze und gute Worte solle er mit den Frauen wechseln, wenn er denn überhaupt mit ihnen sich in ein Gespräch einlassen müsse. Eine andere Art der Unterhaltung werde ihm oder der Frau leicht zum Fallstrick [120]. Dieser Unterricht entsprach ganz den Forderungen der von Staupitz herausgegebenen Konstitutionen. Auch sie warnten vor dem Verkehr mit Frauen. Zu vermeiden war er freilich nicht. Die Bettelmönche konnten nicht, wie z. B. die Benediktiner auf dem Erfurter Petersberg, sich von der Außenwelt ganz zurückziehen und im Kloster und Chor Gott „schweigend" loben [121]. Sie waren mit Beichte, Predigt und Seelsorge weit über den Kreis der Mönchsgemeinde hinaus betraut. Ihre „Bettelgänge" führten sie auf die Landstraßen und in die Häuser hinein. Begegnungen mit Frauen ganz auszuweichen war unmöglich. So mußten denn die Konstitutionen Verhaltungsmaßregeln geben. Sie gestatteten, daß ein Bruder in und außerhalb der Kirche mit Frauen spreche, aber nur, wenn er die Erlaubnis des Priors besitze. Ein vom Prior ihm beigegebener geeigneter Bruder mußte das Gespräch überwachen. Nur mit der eignen Mutter oder der leiblichen Schwester durfte er ohne diesen Ohrenzeugen reden; aber nicht ohne ihn als Augenzeugen. Die für die Bedürfnisse des Hauses über Land geschickten Brüder durften, wenn sie während des Einsammelns des Almosens getrennt durch die Dörfer gingen, der eine ohne den anderen mit Frauen sprechen. Ein langes Geschwätz war aber untersagt. Kein Bruder durfte lange mit einer Frau allein sein oder sprechen. Nur dem Beichtiger war eine Ausnahme von der Regel gestattet. Aber auch er mußte einen Bruder als Augenzeugen mitnehmen. Nur

Digitized by Google

wenn der Beichtraum so eng war, daß das Geheimnis der Ohrenbeichte durch die Gegenwart des Genossen gefährdet wurde, durften Beichtvater und Beichtkind allein sein. In solchen Fällen mußte aber der Bruder hinter der Tür stehen [122]. Luther war gewillt, gemäß den Bestimmungen der Konstitutionen und der Unterweisung seines Lehrers zu verfahren. Er will „so zu reden" „kein weyb in ordine" „weder gesehen noch gehoret" haben [123]. Wie die Einschränkung zeigt, ist diese Bemerkung nicht ganz buchstäblich zu nehmen. In einer älteren Tischrede werden wir genauer unterrichtet. So ernst nahm er es aber doch mit seinem Gelübde, daß er die Frauen, die ihm beichteten, nicht einmal anschaute. In Erfurt hat er überhaupt nicht irgend einer Frau die Beichte abgenommen. In Wittenberg sind nur drei Frauen, also jedenfalls sehr wenige, vor seinen Beichtstuhl getreten [124].

Irgendwelchen unheilvollen Einfluß auf die Uebung im vollkommenen Leben hat das Keuschheitsgelübde demnach nicht gehabt. „Aeußerlich" lebte Luther, wie schon sein Brief an seinen Eisenacher Lehrer vom April 1507 kurz vor der Primiz erkennen läßt und wie er später mit Recht von sich bezeugen durfte [125], „gut und keusch und ohne sich um die Güter der Welt zu kümmern" [126]. Doch auch „innerlich" waren Erfolge zu verzeichnen. Der „zweite Paulus" kam vorwärts auf der Bahn, die vor ihm lag. Dies muß zunächst ganz im Sinn des klösterlichen Ideals verstanden werden. Die Bürgschaften des Klosters, der ununterbrochene Verkehr mit einem ehrwürdigen und verehrten „Lehrer", die Sammlung aller Gedanken und Kräfte auf ein einziges Ziel, die Anspannung des Leibes und der Seele zur Meisterschaft haben den Novizen und Professen „erbaut". Auch die seelischen Erhebungen des Chordienstes brauchen nicht vergessen zu werden. Konnte der Reformator Gebetstexte und Gesänge der Kirche, in der er aufgewachsen war, für den neuen protestantischen Gottesdienst verwenden [127], konnte er die Bitten um Barmherzigkeit und die Zusicherung der Gnade Gottes und Christi auch den evangelischen Gemeinden zu Trost und Freudigkeit gesagt sein lassen, konnte er die Aufgabe der katholischen Pfarrer, Gott morgens und abends öffentlich in kirchlicher Feier durch Gesänge und Psalmen zu preisen, für vorbildlich erklären [128], so hat vollends der junge Mönch die Psalmen und Gebete im Chor nicht vergeblich oder mit innerem Widerstreben gesprochen und gesungen. Die Worte „Barmherzigkeit Gottes", „Beistand Gottes" ließ er sich, wie er zum Ueberfluß selbst bezeugt, gern gesagt sein [129]. Der Hymnus in der Matutin des Montags, um nur einen Mönchsgesang zu erwähnen, konnte sehr wohl ihn wie jeden anderen erheben:

„Vom Schlaf erquickt die Glieder sind,
Vom Lager eilen wir geschwind,
Sei, Vater, nahe uns, die wir
Dein Lob zu singen stehen hier.

Die Zung zuerst preis Deine Zier,
Des Herzens Glut wall auf zu Dir,
Auf daß der Anfang unsrer Werk
Sei Deine heilge Kraft und Stärk.

Digitized by Google

Es weich die Finſternis dem Licht,
Die dunkle Nacht der Sonn Geſicht,
Die Schuld, die Nachts trat zu uns ein,
Verſchwinde vor des Lichtes Schein.

Wir bitten Dich herzinniglich,
Schütz uns vor Schaden gnädiglich.
Laß unſern Mund jetzt in der Zeit
Dich rühmen, und in Ewigkeit."

Auch nahm es Luther mit der Pflicht, das Brevier zu beten, ernſt. Hier wollte er ſich keine Nachläſſigkeit zu Schulden kommen laſſen [130]. Noch 1516 hat er ſich ihr nicht entzogen, obwohl ſchwere und zeitraubende Arbeiten ihm aufgebürdet waren und er ſchon ſeit Jahren das katholiſche Verſtändnis des Evangeliums überwunden hatte [131]. Zwar ſoll nach ſpäteren Erklärungen auch das tägliche Gebet zu den Martern der Kloſterzeit gehört haben. In der Regel jedoch haben wir es mit Texten zu tun, deren Wortlaut nicht ſicher als lutheriſch verbürgt iſt. Oder das Beten wird, wie in der Antwort auf Herzog Georgs nächſtes Buch, mit Wachen, Leſen und „ander Arbeit" zuſammen genannt [132]. In dieſem Fall ſoll es die Größe der Tageslaſt veranſchaulichen helfen [133], nicht aber rein für ſich als Marter charakteriſiert und ihm namentlich in der Form des Horendienſtes jede heilſame Bedeutung für das innere Leben abgeſprochen werden [134]. Wie jeden anderen Bruder hat vielmehr auch Luther das Gebet geſtärkt. Wir wüßten dies, auch wenn es nicht ausdrücklich uns verſichert würde. Noch in ſpäten Jahren entſann ſich der Reformator der Frucht ſeiner klöſterlichen Gebete. Wohl wußte er, daß er nicht „recht" gebetet hatte. Denn ſein Gebet „geſchah" nicht im Glauben und floß nicht aus dem Glauben. Doch davon „hat Niemands Etwas gewußt". Auch er ſelbſt nicht. Er glaubte, ſein Gebet ſei „köſtlich und recht". Denn er hatte nicht allein die Worte geſprochen, ſondern auch ſie verſtanden und innerlich ſich zu ihnen bekannt. Damit meinte er, hätte er dem Gebet „ſein Recht getan". So durfte er auf ſeine „Gerechtigkeit" und die „Würdigkeit des Gebets" „das Vertrauen" ſetzen und die Beglückung deſſen erfahren, der „köſtlich und recht" gebetet [135] und „ſeine täglichen Gottesdienſte in der Kirche" „mit großer Andacht" gehalten hatte [136]. Sein Gebet war darum nicht bloß ein „äußeres" oder mechaniſches Werk wie etwa das Paternoſter eines jungen Laienbruders. Auch als Beter war er, der Kleriker und ſpäter Prieſter, dem Laienbruder überlegen und vor ihm begnadigt [137]. Zudem wußte er, daß ſein Gebet unter dem Schutz eines Heiligen ſtand, die „Würdigkeit" des Gebets durch die fürbittende Unterſtützung der mit Namen genannten Heiligen ergänzt werde [138]. Das iſt ihm keineswegs etwas Nebenſächliches geweſen. Auch der frömmſte Katholik war auf den Beiſtand der Heiligen angewieſen. Auf ſeine eigene „angenehm machende" Gerechtigkeit durfte er ſich vor dem ewigen Schöpfer und Richter nicht ſicher verlaſſen. Das war dem Occamiſten Luther bekannt genug. Und wenn man, wie die Schrift forderte, ohne Unterlaß beten ſollte, ſo konnte man erſt recht nicht der Fürbitte der Heiligen entraten. An ihrer Wirkſamkeit hat Luther nicht gezweifelt. Davon zeugen nicht nur viele ſpätere Erinnerungen, ſondern vornehmlich die Schriften aus der erſten Zeit ſeines öffentlichen Auftretens [139]. Wenn wir darum leſen, er habe für

Digitized by Google

jeden Tag der Woche sich je drei Heilige ausersehen [140], so klingt dies sehr glaubhaft. Er las ja auch im Buche Hiob, daß jeder sich nach einem Heiligen umsehen solle [141]. Noch 1518 war ihm diese Weisung beachtenswert [142]. Auch Gabriel Biel hatte seinen Hörern und Lesern empfohlen, sich einen besonderen Schutzheiligen zu wählen [143]. Unter der Wirkung des katholischen Gebetsdienstes, dessen Frucht an ihm selbst er bezeugt, hat er so sehr gestanden, daß er ihr noch als Reformator bei Einführung der Litanei nachgab [144].

„Brennender Glaubenseifer" ging dem Gebetsernst zur Seite. „Freisinnigkeit" lag ihm gänzlich fern [145]. Als der alt gewordene Reformator zum Verständnis seiner ältesten Schriften einen kurzen Abriß seiner Entwicklung veröffentlichte, stellte er seine ersten zwölf Klosterjahre unter das Zeichen des blinden Gehorsams gegen Kirche und Papst [146]. Ihm will es selbstverständlich erschienen sein, daß alle todeswürdig seien, die dem Papst nicht auf den Buchstaben gehorchten. Er will auch bereit gewesen sein, solche Menschen dem Ketzertod zu überliefern oder ihrer Hinrichtung zuzustimmen [147]. Aehnlich hat er sich in früheren Jahren geäußert. Auch er hätte Holz und Stroh zum Scheiterhaufen eines Huß herbeigeholt, jedenfalls seine Zustimmung zum Feuertod des böhmischen Ketzers gegeben [148]. Der gedruckte Kommentar der Vorlesung über den Galaterbrief von 1531 erweitert dies Bekenntnis ganz erheblich. Sogar bloß an Huß zu denken habe er für verbrecherisch und gottlos gehalten [149]. In dieser Erweiterung, in der nach bekanntem Muster eine befremdliche Skrupulosität und „krankhafte" Scheu entdeckt werden könnte, spürt man aber Körers Hand. Manches wurde ja auch im Erfurter Kloster von Huß erzählt, das mit diesem Bekenntnis nicht recht in Einklang zu bringen wäre. Denn der Prozeß gegen Huß war, wie es hieß, nicht ganz einwandfrei geführt worden [150]. Ja wenn recht vermutet wurde [151], war es Luthers eigener Novizenmeister, der den im Erfurter Konvent regen Gedanken vor seinem Zögling Ausdruck gab. Auf stille Sympathien mit hussitischen Gedanken deutet dies jedoch nicht. Es will lediglich ein Urteil über die Form des strafrechtlichen Verfahrens wider Huß, nicht über seine Ketzerei abgeben. An ihr hat Luther nicht gezweifelt. Huß war verurteilt; und dem Spruch der Kirche beugte sich auch Luther. Er wußte mit Salomo und Paulus, daß man nicht auf seine eigne Weisheit bauen dürfe [152] und aufsteigender Kritik Schweigen zu gebieten habe [153]. Er könnte darum wohl Predigten von Huß, die er einst auf der Klosterbibliothek gefunden haben will, nach flüchtigem Blättern aus Abscheu vor dem Namen des Verfassers fortgelegt haben. Doch diese Angabe ist unsicher beglaubigt [154]. Wie wenig aber der Mönch vor dem Kampf mit Rom von Huß wissen wollte, verraten uns seine vor dem Ablaßstreit gehaltenen Vorlesungen über die Psalmen und den Römerbrief. Die Böhmen haben sich geistlichen Hochmuts schuldig gemacht [155]. Ihre Unbotmäßigkeit gegen die Kirche kann nicht gerechtfertigt werden. Hartnäckige Ketzer verdienen keine Milde. Auch jene hätte Luther, wie Lauterbach überliefert, dem Ketzertode überantworten helfen, die die Messe und den Zölibat angegriffen hätten [156]. Schon im ersten Klosterjahr war ihm von seinem Novizenmeister in die Hand gegeben worden, was seinen kirchlichen Glauben und Gehorsam zu festigen geeignet war [157].

Digitized by Google

Von brennendem „Glaubenseifer" beseelt und gewissenhaft sich in der Gottseligkeit übend durfte er darum wohl hoffen, die evangelische Vollkommenheit zu erlangen.

Geistliche Uebungen, wie die Mystik sie kannte, haben sein Ringen zeitweilig unterstützt. Er beschränkte sich nicht darauf, die heilige Schrift, wie die Konstitutionen es forderten, mit Fleiß und Begierde zu lesen. Auch über die längst ihm bekannte Aufgabe, das Herz durch fromme Lektüre erbaulicher Bücher zu „entflammen", ging er hinaus. Seine occamistische Erkenntnistheorie, die die übersinnliche Welt dem Glauben vorbehielt [158], hat ihn nicht gehindert, die christliche Vollkommenheit auch in der mystischen Vereinigung mit Gott zu suchen. Keine Schule des Mittelalters hatte darauf verzichtet. Wenn das Erkennen nicht zum Schauen Gottes führte, wie die Skotisten und Occamisten überzeugt waren, wenn es „nebelhaft" blieb" [159] und keine Gewähr der Seligkeit besaß, so war man auf den Willen angewiesen, um jene Einigung mit Gott zu erreichen, in der die Seele ihre Ruhe finde. „Gelassenheit" zu erwerben, d. h. von allem verlassen zu sein, das Unruhe bringen könnte, auch von den Empfindungen und Lustgefühlen der Seele selbst [160], wurde die Aufgabe dessen, der die Einigung mit Gott suchte. Der Wille selbst soll durch die Liebe in Gott zur Ruhe kommen. Alles eigene Denken, alle Tätigkeit des „Intelletts" hört auf; aber auch alles Wollen, selbst die Aeußerungen des Willens in der Beseligung werden überwunden. Nun erst ruht das unruhige Herz in Gott. Nun erst ist das „Begehren", das immer wieder die Weltliebe weckt und zur Sünde verleitet, bezwungen. Nun erst ist alles eigene Denken und Wollen im Denken und Wollen der ewigen Vernunft untergegangen und dadurch in den Frieden und die Schönheit des Ewigen eingetaucht. Es mit dieser „quietistischen" Mystik zu versuchen lag dem Mönch nahe. Denn die evangelische Vollkommenheit, die er erwerben mußte, bestand ja in der Erfüllung des Gebotes, Gott über alles zu lieben. Es braucht uns darum nicht zu wundern, daß wir Luther neben den üblichen „Kasteiungen" sich mit mystischen Exerzitien befassen sehen. Er selbst erzählt, er habe es unternommen, nach Anweisung Bonaventuras die mystische Einigung Gottes mit der Seele durch Union des Intellektes und Willens zu erlangen [161]. Sie zu „schmecken" war er erpicht. Er konnte es darum an Anstrengungen nicht fehlen lassen. Und wir dürfen glauben, daß Bonaventura ihn „schier toll gemacht" hätte [162]. Aber fruchtlos waren seine Mühen nicht. Den von der Jungfrau Geborenen hinter sich lassend, über die Gottheit „spekulierend" und auf mystische Einigung hinarbeitend glaubte er — falls wir dem Buchstaben der Mitteilung trauen dürfen — „unter den Chören der Engel" zu sein [163]. Der Klosterfriede, der in jeder Komplet für die Mönchsgemeinde erfleht wurde, ist dem sich „marternden" Novizen und Professen nicht unerreichbar geblieben. Er konnte auch vor Andacht „schmatzen", wenn ihm, wie im Barfüßerkloster zu Arnstädt, die Segnungen der Mönchstaufe ausgemalt wurden [164]. Für die „tröstliche Rede" von der „heiligen Müncherei" war er empfänglich. Er sperrte „Maul und Nase" auf, wenn die Gnaden des Ordensstandes gepriesen wurden, und hörte auch gern „süßes Lob und prächtige Wort" von seinen eigenen Klosterwerken [165]. An Vertrauen nicht nur zur Vortrefflichkeit des Klosterlebens — dies hat er noch lange nach der Entdeckung des Evangeliums hochgeschätzt [166] — sondern auch zur „Heiligkeit" der Werke hat

Digitized by Google

es nicht gefehlt [167]. Sogar beträchtlichen Belastungsproben konnte es standhalten. Luther war doch nicht wenig betroffen, als am 2. Mai 1507 Vater Hans im Ereignis von Stotternheim eine „Illusion" erkennen wollte [168]. Aber er wurde der Erschütterung durch Besinnung gerade auf die Erfolge seines klösterlichen Lebens wenigstens für den Augenblick Herr. Er konnte gar nicht das Opfer eines „Gespenstes" geworden sein; Gott hatte ja seinen Beruf sichtbar gesegnet [169]. „Sicher in seiner Gerechtigkeit" kam er darum über den Einwand des Vaters hinweg, mochte er auch innerlich von ihm gepackt worden sein [170]. Leistete ihm aber seine mönchische Gerechtigkeit in kritischer Stunde einen wichtigen Dienst, so war er auf dem Wege der Vollkommenheit vorwärts gekommen. Seine Anstrengungen waren nicht vergeblich. Er konnte das Leben im Kloster als ein „fein geruhsam vnd gotlich wesen" rühmen [171].

§ 6.

Im Kampf um den gnädigen Gott.

1. Gewissenhaftigkeit und Skrupulosität. 2. Die „rechten Knoten". 3. Angebliche Entdeckung des Evangeliums. 4. Im Kampf um den gnädigen Richter. 5. Im Ringen um Buße und rechtfertigende Gnade. 6. Unter der Furcht, von Gott verworfen zu sein. 7. Der Blick ins Ungewisse am Ende des Erfurter Weges.

1.

Beichtväter, Seelsorger und Erbauungsliteratur rechneten mit Rückschlägen und Beängstigungen. Zwar wußte man, daß Gott durch besondere Offenbarungen die Seele mit unvergänglicher, unverlierbarer Freudigkeit und Zuversicht erfüllen konnte. Dies Los wurde aber nur wenigen zuteil. In der Regel mußte der geistliche Ritter auf mancherlei Störungen und Beunruhigungen gefaßt sein. Ohnehin durfte er des Schmerzes und der Trauer über die Sünden seines früheren Lebens nicht vergessen. War er wirklich der Büßer, der er sein sollte, so bewegte ihn auch stärker als jeden Weltchristen die Trauer über die früheren Verfehlungen [1]. Dem „beruflichen" Streben nach Vollkommenheit ging die Reue zur Seite. Die Krankheit warf noch Schatten auf den Weg des Genesenden. Auch wurde er zu gewissenhafter Selbstbeobachtung angehalten. Schuldkapitel, Confiteor und häufige Beichte sorgten dafür, daß er seiner Gebrechlichkeit sich bewußt bleibe. „Traurig" einherzugehen war nichts Ungewöhnliches [2]. „Traurigkeit" war eine bekannte mönchische Anfechtung, Argwohn gegen sich und jeden neu anbrechenden Tag eine begreifliche Folge. Wenn selbst in der Nacht während des Schlafs die Schuld sich einschleichen konnte, wie die Augustiner Mönche im Hymnus der Montagsmette klagend und um Befreiung bittend sangen [3], so galt es am Tage, der allen Versuchungen der Sinnenwelt geöffnet war, erst recht auf der Hut zu sein. Je eifriger das Trachten nach der Gerechtigkeit, desto vorsichtiger und besorgter der Schritt auf dem Wege, dessen Ende die Vollkommenheit war. Wer fromm ist, so hatte Luther in Biels Erklärung des Meßkanons gelesen, meidet nicht nur alles, was offenbar in Schuld verstrickt, er

Digitized by Google

hat es auch gelernt, argwöhnisch zu sein und jedem Schein des Bösen fern zu bleiben [4]. Skrupel sind darum nichts Ungewöhnliches. Biel konnte solche, die auch die geringfügigste Störung zum Anlaß nahmen, keine Messe zu lesen. Zwar forderte er, daß sie sich durch den Rat der Oberen und frommer Doktoren beruhigen ließen, räumte aber doch ein, daß ein frommes Gemüt selbst dort Schuld entdecke, wo keine vorhanden sei [5]. Warnung vor Skrupeln und Mahnung zu peinlicher Achtsamkeit standen nebeneinander. Beides konnte nicht von vornherein so miteinander verbunden werden, daß häufige seelische Konflikte ausgeschlossen waren. Jeder Bruder mußte selbst den Weg suchen, der ihn vor niederdrückenden Skrupeln bewahrte und doch keiner leichtfertigen Beurteilung seines inneren Lebens zuführte.

Je gewissenhafter er war, desto näher stand er freilich vor dem Konflikt und desto leichter wurde der Grundsatz zu einem fortwährenden Gewissensproblem. Schon Verstöße gegen scheinbar geringfügige Stücke der klösterlichen Lebensordnung konnten einem Augustiner Eremiten das Gewissen beschweren. Nicht nur, weil sie Gebrechlichkeit, Schwäche, Unachtsamkeit, kurz Mangel an Vollkommenheit zum Bewußtsein brachten und den Stachel zurückließen, gegen die Standespflicht gefehlt zu haben. Schon dies war keineswegs gleichgültig. Jedes Schuldkapitel überzeugte ja von der Unvollkommenheit des Willens und von der Mühseligkeit der Wanderung. Und konnte ohne die von den klösterlichen Satzungen geforderte Selbstzucht das Ziel nicht erreicht werden, so wurde schließlich jede Handlung oder Unterlassung, in der Lässigkeit offenbar wurde, zu einer Beunruhigung des Gewissens. Das war bei Gliedern aller Orden möglich. Der Augustiner Eremit Luther lernte jedoch solche Verstöße nicht nur als Dergehen, sondern als Sünde würdigen. Er hatte die ganze „Regel Augustins gelobt“ [6]. Verletzte er sie, so zog er sich Sünde und Schuld zu, unter Umständen sogar Todsünde. Wann dieser schlimmste Fall eintrat, war freilich umstritten. Heinrich von Gent war überzeugt, daß alles, was in der Regel enthalten sei, unter Todsünde verpflichte. Jordan von Sachsen mochte ihm aber nicht zustimmen [7]. Noch weniger freilich gefiel ihm die andere Annahme, daß der Regel nur auf Grund ausdrücklichen Befehls des Oberen jene Verpflichtung eigne [8]. Wer so urteile, würde die Geltung ihres Ernstes über Gebühr einschränken. Im Hinblick auf die Profeßformel, die alle drei Gelübde nannte [9], meint er, als ein unter Todsünde verpflichtendes Gebot müsse alles gelten, was in der Regel auf die drei Gelübde und die Art ihrer Ausübung Bezug habe. Die Uebertretung der übrigen Vorschriften sei zwar keine Todsünde, wohl aber Sünde. Jede Weisung der Regel wolle darum peinlich beachtet sein. Denn wer sich wissentlich wider sie vergehe, verstricke sich in läßliche oder gar Todsünde. Schon diese abschwächende Deutung eines Jordan von Sachsen legte dem Klosterbruder enge Fesseln an. Wie viel mehr, was Heinrich von Gent ausgeführt hatte. Aehnlich äußerte sich auch ein 1482 in Rom gedruckter Kommentar der Augustinusregel [10]. Jede Unterlassung und Unachtsamkeit wird als „Verbrechen“, d. h. als Todsünde gebrandmarkt. Ja auch der wird schuldig, der die Forderungen der Regel zwar erfüllt, aber „weniger gut“. Sie verdammt nicht nur die Nachlässigkeit, sondern alle Formen der Unterlassung [11]. An Versuchen, die Verpflichtung des Gelübdes möglichst umfassend und streng zu deuten, fehlte es demnach nicht bei den Augustiner

Digitized by Google

Eremiten. Von einer Begrenzung der Verpflichtung unter Todsünde bloß auf die drei „wesentlichen" Stücke [12] des Gelübdes, wie es im Dominikanerorden der Brauch war, ist keine Rede [13]. Und doch soll Lüge und Legende sein, was der Reformator von Anfechtungen berichtet, die ihn angesichts seines Klostergelübdes und der Autorität der Regel Augustins befallen konnten? Und er darf als „verschmitzt" gescholten werden, weil die Beurteilung seines Klostergelübdes sich nicht mit dem deckt, was Theorie und Praxis des Dominikanerordens war? Und obwohl er selbst ausdrücklich in seiner Streitschrift wider die Mönchsgelübde solcher Theorie jede Berechtigung abspricht [14]? Niemand hätte sich nun darüber zu wundern brauchen, daß der junge Klosterbruder selbst nachlässige Uebertretungen der Regel Augustins ängstlich mied. Ohnehin die „Diskretion" nicht leicht nehmend konnte er fürchten, eine Todsünde zu begehen. Späteren Anspielungen darauf dürfen wir darum gern Glauben schenken [15]. Auch daß er im Kloster nicht „so kühn" gewesen sei, das Skapulier einen Augenblick abzulegen [16], wird glaubhaft. Erst später wurde ihm dies eine willkürliche Geistlichkeit, von der Christus nichts wisse [17]. Damals jedoch lernte er es als Standespflicht ansehen, das Skapulier, das Symbol des Joches Christi, dauernd zu tragen [18]. Ob ihm eine Verletzung dieser Pflicht als Todsünde galt, ist freilich recht fraglich [19]. Auf jeden Fall aber stand er auch hier vor einer der mannigfachen Aufgaben seines geistlichen Ritterdienstes. Und die Verpflichtung, die die Regel ihm auferlegte, war schwer genug, um Anfechtungen wachzurufen. Er hat sie denn auch erfahren und unter ihnen gelitten.

Aber nicht ständig und trostlos. „Steif", wie die Karthäuser, waren die Augustiner Eremiten nicht. Das wußte Luther von Anbeginn an. Auch blieb er nicht ohne Unterweisung. Noch in späteren Jahren standen ihm die Dienste lebhaft in der Erinnerung, die ihm in Stunden solcher Anfechtung Gerson, der „Doktor Tröster" und „andere" erwiesen hatten. Der Reformator rühmte sie, weil sie das „steife", keine „Dispensationen" zulassende Gesetz der Karthäuser „mit Recht mißbilligten", das Gesetz abschwächten und dadurch die Gewissenspein linderten [20]. So wurde Gerson mit jenen anderen zu einem Tröster in geistlicher Not, mochte ihm auch das Evangelium verborgen bleiben und das Gesetz selbst seine Geltung behalten [21]. Aber die geistliche Not war hier kein schwerster Gewissenskonflikt, sondern nur eine jener Schwankungen, die mit der Eingewöhnung in das Verständnis und den Gehorsam des Klosterlebens verbunden war. Absichtliche Uebertretungen zu bemänteln fühlte sich Gerson natürlich nicht berufen. Nie auch hat Luther ihn so verstanden und darnach gehandelt [22]. Er hat auch nicht sich durch ihn eine andere, weniger strenge Auffassung von der Verpflichtung der Regel Augustins vermitteln lassen. Des ist seine große Streitschrift gegen die Mönchsgelübde Zeuge [23]. Die Linderung, die der Reformator Gerson und anderen dankte, stand ganz unter der Voraussetzung des mönchischen Gesetzes und war vom Orden selbst beabsichtigt. „Anfechtung" und „Trost" waren normal, ohne besondere Dramatik und ohne besondere Fernblicke.

Zu denen, die davor warnten, Sünde zu suchen, wo keine war oder sein konnte gehörte auch Biel. Zwar hatte er es nicht an Mahnungen fehlen lassen, die skrupulös zu machen geeignet waren [24]. Ausgesprochenen Skrupeln wollte er aber doch wehren. Darum suchte er, wie andere vor ihm, den verstörten und niedergeschla-

Digitized by Google

genen Sinn durch Einschränkungen und „Abschwächungen" zu beruhigen und aufzumuntern. In seinem Buch über den Kanon der Messe machte er davon Gebrauch. Luther erfuhr davon während der Vorbereitung auf den priesterlichen Dienst. Schwerlich wird er darüber hinweggelesen haben. Wer neueren Darstellungen Glauben schenkt, müßte freilich überzeugt sein, daß nun recht eigentlich die Zeit der seelischen Marterung begonnen habe. Vor der Primiz soll ihn ja die Angst gequält haben, gegen eine der vielen Vorschriften sich zu vergehen und Schuld sich zuzuziehen [25]. Nach der Primiz soll ihn die Pflicht, Messe zu lesen, oft zur Verzweiflung gebracht haben [26]. Angeblich lastete auf ihm die bange Frage, ob er wirklich ohne Todsünde sei, ob er nüchtern sei und nichts vergessen werde. Aus dem, was andere mit voller Seelenruhe mechanisch verrichteten, habe seine Melancholie täglich Nahrung gesogen [27]. Die eigentlich schlimme Zeit sei eigentlich nun hereingebrochen [28]. So habe er denn nie gern Messe gelesen [29]. Die kleinsten liturgischen Verstöße seien ihm zu Todsünden geworden [30]. Krankhafte Ueberreizung und mangelhaftes Wissen schufen jene angeblich bleibende Abneigung gegen die Ausübung des höchsten Dienstes, der einem Menschen anvertraut werden konnte [31].

Merkwürdig, wenige Tage vor der Primiz hatte Luther demütig und dankbar der Gnade gedacht, die ihn, den Unwürdigen, des priesterlichen Amtes für würdig erachte. Und doch soll fortan jede Messe, die er zelebrieren mußte, Angst und Niedergeschlagenheit in ihm geweckt haben? Das klingt nicht gerade wahrscheinlich. Auch dann nicht, wenn auf das Erlebnis während der Primiz Bezug genommen wird. Denn eine sinnenfällige Erschütterung konnte nicht festgestellt werden [32]. Aber spricht nicht der Reformator mit ureigenen Worten 1522 von den Todsünden, die der Meßpriester sich zuziehen, und von dem Geist der Furcht, der ihn befallen konnte [33]? Aus den lateinischen Einsetzungsworten ein kleines belangloses Wörtlein auszulassen hätten die Papisten für eine große, schwere Todsünde erklärt, für schwerer denn Ehebruch und Totschlag. Und wenn einer „ungefährlich ein Tropfen Wassers hätte eingeschlungen", sei er an dem Tage des Sakraments unwürdig gewesen [34]. So hätten der Papst und die Bischöfe die schwachen und kranken Gewissen erschreckt, „auf daß sie den Geist christlicher Freiheit auslöschen und den gefangenen Geist der Furcht in uns erwecken" [35].

Sind aber diese Worte wirklich eine geflissentliche Entstellung des Meßdienstes? Luther wiederholt doch nur, was er während der Vorbereitung auf den priesterlichen Beruf sich angeeignet hatte. Damals wurde ihm eingeschärft, was ohnehin ihm bekannt sein mußte, daß schwerer Sünde schuldig werde, wer sich über das Gebot hinwegsetze, die Messe nüchtern zu zelebrieren. Die Konsekrationsworte vollständig und genau zu sprechen, war streng vorgeschrieben. Jede willkürliche Aenderung oder Auslassung galt als Todsünde. Auch die Riten des Kanons wollten beachtet sein. Biel selbst, der hochberühmte Theoretiker des Meßkanons, hatte es Luther gelehrt [36]. Alle eigenmächtigen Abweichungen waren unter Sünde gestellt. So sehr ging der Grundsatz, jede mutwillige Aenderung zu unterlassen, Luther ins eigne Blut über, daß er ihn auch noch dann betonte, als er die Reform der Messe begann [37]. War nun Luther etwa krankhaft überreizt, wenn er peinlich bedacht war, Verstöße zu meiden? Dann wären es viele Priester mit ihm gewesen.

Digitized by Google

Oder bezeugte er sich als krankhaft veranlagt und mangelhaft unterrichtet, wenn er aus den technischen Vorschriften die Forderung angespannter Aufmerksamkeit ableitete? Biel mochte solche Frage nicht bejahen. Er wußte, daß die liturgischen Vorschriften Unruhe wecken konnten. Darum vergaß er nicht, seelsorgerlich zu beschwichtigen, wenn der Grundsatz ängstigen konnte. Das führte freilich ihn und seine Leser auf das weite Gebiet der spätmittelalterlichen Kasuistik, aber doch nicht auf dürres Land. Was er mitteilte, war Weisheit, die sich bewährt hatte. Trotz dem Grundsatz durfte auch der noch zelebrieren, der zweifelte, ob er die verlangte Würdigkeit besitze. Vorausgesetzt wurde nur, daß er „wahrscheinlich" glaube, in der gebotenen Weise achtsam und folgsam gewesen zu sein. Fürchtete er auch das Gegenteil, so brauchte ihn dies nicht von der Messe fern zu halten, wenn nur die Gewißheit des Gehorsams stärker war als die Furcht des Ungehorsams [38]. Und wie andere hob auch Biel ausdrücklich hervor, daß unbeabsichtigte Verstöße und Versehen aus Vergeßlichkeit nicht in Todsünde verstrickten [39]. Luther hatte es angenommen und sich gemerkt. Auch von anderen erfuhr er, daß nur die Verachtung, die ja stets vorsätzlich sei, Todsünde begründe [40]. Noch wenige Jahre vor seinem Tode erzählt er davon [41]. Doch schon die Schrift vom Mißbrauch der Messe weiß es nicht anders. Wohl beklagt sich der Reformator über die willkürliche Geistlichkeit des Papismus, der „aus eigenem Kopf Sünde mache", wo keine Sünde und Fährlichkeit sein könne. Denn der heilige Geist habe mit Fleiß angeordnet, „daß kein Evangelist mit dem andern in denselbigen Worten übereintrifft" [42]. Auch das rügt er, daß solche willkürliche Geistlichkeit die Gewissen „fangen und erschrecken will". Sie tilgt ja den Geist christlicher Freiheit und weckt den knechtischen Geist [43]. Jeder soll es darum halten, wie er will, und wissen, daß Sünde nur dort ist, wo man wider Gottes Wort und Befehl handelt [44]. Luther will also die schon unter der Wirkung der Predigt des Evangeliums stehenden schwachen und kranken Gewissen seelsorgerlich aufrichten. Sie sollen sich innerlich frei machen von dem Gesetz der Papisten, das Menschenwerk sei und nie unter Todsünde verpflichten könne. Nirgends aber wird angedeutet, daß der katholische Meßpriester oder auch nur Luther selbst stets zitternd und zagend an den Altar getreten wären, weil die Furcht vor den geringfügigsten liturgischen Verstößen und den dadurch hervorgerufenen Todsünden dauernd auf ihnen gelastet hätten. Der Reformator macht sich weder einer Entstellung des Katholizismus schuldig noch verrät er krankhafte Furchtgefühle. Liest man den Text, wie er lautet, und löst man die reformatorischen Werturteile ab, so erfährt man nur, was aus den Schriften Biels und anderer bekannt ist. Die „Furcht" des Meßpriesters ist die peinliche Gewissenhaftigkeit, die allem gerecht werden und jede Uebertretung vermeiden will. Wird sie skrupulös, so darf sie sich durch die Kasuistik beruhigen lassen. Und sie hat offenbar auch an Luther sich bewährt. Denn er, der anstandslos einräumte, daß jede mutwillige Aenderung eine Todsünde sei, erkannte in der bloßen Nötigung zur Wahrung bestimmter liturgischer Bräuche keine unerträgliche Gewissenslast. Außerdem wußte er, daß es genüge, in der „ersten Absicht" zu verharren [45]. Trat der Priester mit dem Vorsatz vor den Altar, gewissenhaft die Messe zu zelebrieren, so wurde alles Stolpern, Stottern, versehentliche Auslassen von Worten und Zeichen, kurz jede ungewollte Unachtsamkeit und Vergeßlichkeit nicht

Digitized by Google

als Schuld angerechnet [46]. Diesen Satz der seelsorgerlichen Kasuistik seiner Klosterjahre hat er auch als Reformator nicht vergessen. Vorbehaltlos machte er von ihm Gebrauch, als es galt, den angefochtenen Schlaginhausen aufzurichten [47]. Hielt aber noch der Reformator diesen seelsorgerlichen Zuspruch für wirksam, so hat er in jüngeren Jahren seine Kraft erfahren. Gerson, Biel und wie sie heißen, standen dem jungen Meßpriester hilfreich zur Seite. Sie wußten von den Anfechtungen, die einen Meßpriester heimsuchen konnten. Sie hatten aber auch die Mittel bereit, ihrer Herr zu werden. Luther ließ sie sich geben, und verschmähte sie selbst dann nicht, als er mit dem Katholizismus gebrochen hatte.

Jede drastische Schilderung der Aengste und Nöte des jungen Meßpriesters wird man darum meiden müssen. „Absonderliches" Gebaren und qualvolles Martyrium hat es nicht gegeben. Wohl „Anfechtungen". Wer mit der Gewissenhaftigkeit eines Luther den mönchischen und priesterlichen Dienst versah, ging nicht gleichgültig zum Meßaltar. Er hat die eigne Würdigkeit geprüft, die Forderungen des Missale willig beachtet und darum auch die mit beidem verbundene innere Spannung erfahren. Aber er wußte aus Wort und Schrift, wie man sie überwinde. Zu einer erkennbaren Abneigung gegen die Messe ist es nicht gekommen. Die Kraft und den Segen der Messe hat er gern für sich und andere wirksam gemacht. Wenn er als junger Meßpriester auf einem Terminiergang durch die Dörfer kam, wich er der Messe nicht aus. Er hat sie zelebriert, wenn die Umstände es gestatteten und hatte auch Sinn für unfreiwillige Komik [48]. Noch in Rom hat er, ohne äußerlich dazu genötigt gewesen zu sein, „eine Messe oder zehen" gehalten [49], d. h. „eine ganze Reihe von Messen" [50]. Die leichtfertigen, der Achtung vor der Messe baren Tischgespräche der römischen Kurtisanen taten ihm weh [51]. Für die Seelen, die man an römischen Altären mit Messen erlöst, hat er „mehr denn eine Messe daselbst" gelesen. Ja es will ihm „dazumal schier leid" gewesen sein, daß seine Eltern noch lebten. Gern hätte er sie mit seinen Messen aus dem Fegfeuer erlöst [52]. Der in Rom verbreitete Spruch war ihm bekannt geworden: „Selig ist die Mutter, der Sohn am Sonnabend zu Sanct Johannes eine Messe hält." „Wie gern hätte ich da meine Mutter selig gemacht! Aber es war zu drange, und kunte nicht zukommen" [53]. Es war wirklich nicht nötig, sich blenden zu lassen, etwa durch die uns bekannte Tischrede Schlaginhaufens oder durch das zweifelhafte, nicht seiner eignen Feder entstammende Zeugnis aus dem Jahre 1546, daß er nie gern Messe gelesen habe [54]. Um so weniger, als er selbst im Jahre 1534 schreibt, er sei ein Erzpapist und „viel heftiger Messekrecht" gewesen, denn nun alle seine Gegner [55]. In den Tischreden jener Tage hat er sich ähnlich geäußert. Er hätte, so bekennt er, „Holtz zugetragen uber einen solchen ketzer", der die Messe angegriffen hätte [56]. Auf Lässigkeit und Abneigung weisen solche Bekenntnisse nicht. Und die „Beängstigungen" waren nicht ungewöhnlich; damals noch weniger als heute.

2.

Ueber Hebungen und Senkungen führte der Weg der Vollkommenheit. Ein Teil der Anfechtungen bestand doch nur in Skrupeln, mit denen jeder Seelsorger vertraut war. Sie konnten Luther weder das Kloster und den Chor noch den Altar

Digitized by Google

verleiden. Für seine innere Entwicklung hatten sie wenig zu bedeuten. Gewiß war es nicht gleichgültig, daß bestimmte rituelle Vergehen den Todsünden zugezählt werden konnten. Das legte einem empfindlichen Gewissen Lasten auf. Aber nicht nur der Durchschnittspriester, auch Luther lernte sie ohne große Anstrengung tragen. Dieser „Kampf" war kein Ringen um das höchste Gut. Wenn nichts anderes Luther bedrückt hätte, so wäre er wie mancher andere „heilige" Mönch trotz innerer Störungen zuversichtlich seinen Weg gegangen. Er konnte ja auf unzweifelhafte Fortschritte blicken und durfte hoffen, weitere zu machen. Mit solchen Augen sah er selbst auf sich und seinen Weg, als er nach der Primiz mit seinem Vater die denkwürdige Unterredung hatte.

Sie aber gerade ließ einen Stachel zurück. Hans Luther stand zwar als Ueberwundener vor den Mönchen und vor dem eigenen Sohn. Aber Martin mußte es doch schon sich einreden, daß er gesiegt habe. Jene Gewißheit des Sieges, die auf besondere Erwägungen verzichten und sich zwanglos auf das vor Augen Liegende berufen kann, beseelte ihn nicht[57]. Die Grundlage, auf der er gebaut hatte, blieb erschüttert. Hinter dem vermeintlichen Sieg erhob sich eine zweifelnde Frage. Mehr nicht, aber doch genug, um den Gehorsam gegen den göttlichen Ruf mit unsicher gewordenen Augen zu betrachten. In ruhigen Stunden mochte er des Gehorsams sich freuen und der Fortschritte gedenken, die er gemacht hatte. Auch wußte er ja, daß er unter dem Schutz der Messe, unter den Bürgschaften des Ordens und der Fürbitte der Heiligen, insonderheit der Mutter Gottes stand[58]. Aber Freude und Zuversicht mußten sich in den Stunden der Unruhe bewähren. In solchen Augenblicken gewann aber der Einwand des Vaters eine unerwartete Wirkung. Er wurde zu einem Stachel, der das Vorwärtskommen gerade dort erschwerte, wo der Weg mühselig wurde und größerer Anstrengungen bedurfte. Der Sohn wußte wohl, warum er 1521 im Widmungsschreiben an den Vater des Vorfalles vom 2. Mai 1507 mit Nachdruck gedachte. Er sah ja vor seinem inneren Auge keinen vereinzelten Vorgang, sondern das erste Glied einer Kette störender, bohrender Fragen. Wer des Weges gewiß war, brauchte durch Rückschläge sich nicht ängstigen zu lassen, namentlich nicht zu Beginn der Wanderung[59]. Gab die eigene Erfahrung nicht sofort die verheißene Antwort, so durfte sie in einem späteren Stadium erwartet werden. War aber Luther wirklich das Opfer eines „Gespenstes" geworden, so konnten Mißerfolge gerade den Zweifel nähren, ob denn überhaupt eine Antwort werde gegeben werden. Denn wer einem teuflischen Spuk gefolgt war, durfte nicht hoffen, daß Gott sein Werk segnen werde. Das vierte Gebot trat wiederum in sein auch von der Theologie der Orden anerkanntes Recht ein. Einem nagenden Zweifel wurde dauernd Raum gegeben. Sich kurzer Hand seiner zu entledigen war unmöglich. Denn das Gelübde verlangte unverbrüchlichen Gehorsam. Davon war Luther felsenfest überzeugt[60]. So mußte er Mönch bleiben und doch fürchten, nicht zu den Berufenen zu gehören. Nicht als ob nun diese Furcht ihn ständig begleitet hätte. Das behauptet er auch nicht in seinem Rückblick vom Jahre 1521. Aber das Auge sah doch nicht mit natürlicher Sicherheit, was vor ihm lag. So wurde die Unterredung mit dem Vater zu einem beachtenswerten Einschnitt im inneren Leben des Sohnes.

Digitized by Google

Gewiß hätten die inneren Gegenkräfte, die Martin aufzubieten gewillt war und die er tatsächlich aufzubieten vermochte [61], sich durchgesetzt, wenn er vor schmerzlichen Enttäuschungen bewahrt geblieben wäre und das Leben im Kloster die in der Unterredung mit dem Vater gerühmte „Geruhsamkeit" behalten hätte. Des Vaters Einwand wäre dann wirklich als der eines „Menschen" erfunden worden [62]. Aber die Erfahrung wollte nicht die Verheißungen sicher bestätigen. Statt die erhoffte Rüstigkeit und Zuversicht zu gewinnen, mußte Luther sich quälender Ungewißheit erwehren. Er kannte Anfechtungen, die nicht aus technischen und rituellen Vorschriften sich herleiteten. Schon dem in der Welt Lebenden hatten sie sich genaht [63]. Damals aber brauchte er ihnen zunächst keine allzu ernste Bedeutung beizulegen. In der Welt hatte man ja Angst. Aber auch der Mönch mußte damit rechnen. Der Versucher überschritt, wie jeder wußte, auch die Schwelle des Klosters. Er stand mit den Mönchen im Chor und schlich sich in die Zelle des einsamen Bruders. Wachen und Beten sollte der Anfechtung wehren (Matth. 26, 41). Der Kampf selbst blieb keinem rechtschaffenen Mönch erspart. Um so weniger, je deutlicher ihm der Sinn der klösterlichen Einrichtungen wurde und je eifriger er die mönchischen Grundsätze in sein eigenes Leben aufnahm. Es darf uns darum nicht sofort wundern, wenn wir Luther von Anbeginn an unter Anfechtungen leiden, in Schwermut und „Traurigkeit" einhergehen sehen [64]. Auch wer im Stande der Vollkommenheit lebte, sollte Schmerz und Trauer über seine Sünde und Gebrechlichkeit empfinden und auf Versuchungen gerüstet sein.

Wie stark und anhaltend die Anfechtungen den Novizen und jungen Professen heimsuchten, wissen wir nicht. Der Neigung, gerade die schwersten Anfechtungen in die erste Zeit zu verlegen, darf nicht nachgegeben werden; ebensowenig der Versuchung, solche Erschütterungen auf die Jahre vor der Entdeckung des Evangeliums zu beschränken. Auch der Reformator hat unter ihnen gelitten. Melanchthon hat unbedenklich die Anfechtungen früherer und späterer Jahre einander gleichgestellt [65]. Auch Luther selbst hat nie verhehlt, daß er noch unter Anfechtungen litt, als schon das „Licht des Evangeliums" ihm angezündet worden war. Tischreden und Briefe unterrichten davon [66]. Sie wollen auch in der Regel nicht von besonderen, einzigartigen Erlebnissen des Redners und Schreibers melden. In den Anfechtungen eines Joh. Schlaginhaufen und Hieronymus Weller entdeckte der Reformator denselben Geist der Traurigkeit, unter dem auch er schon im Kloster gelitten hatte [67]. Das „Spital", in dem er Schlaginhaufen liegen sah [68], war ihm selbst wohlbekannt. Gerade ernste Christen suchte der Teufel durch Melancholie und Kleinglauben zu Fall zu bringen [69]. Das war eine alte Erfahrung. Schon den Weisen des Alten Bundes, einem Salomo und Jesus Sirach [70], war sie bekannt. Darum warnte Salomo in seinen Sprüchen (17, 22) vor dem Geist der Traurigkeit, und der Prediger mahnte die jungen Leute, sich ihrer Jugend zu freuen und die Traurigkeit ihrer Seele fern zu halten (Pred. Sal. 11, 9. 10; 30, 22 ff.) [71]. Die Mönche erkannten darum mit Recht in der Melancholie ein dem Teufel bereitetes Bad [72]. In solchem Bad hat Luther oft „geschwitzt"; am heftigsten vermutlich in dem Jahrzehnt, das der Entdeckung des Evangeliums folgte. Zwar hat man gern die bekannte Schilderung aus dem Jahre 1518, die von unaussprechlicher höllischer Pein berichtet und versichert, die Gebeine wären

Digitized by Google

zu Asche verbrannt, wenn die Heimsuchung nur sechs Minuten gedauert hätte, auf die ersten Erfurter Jahre bezogen [73]. Dazu zwingt uns nichts. Wenn Luther in den zwanziger Jahren unter schweren Anfechtungen ohnmächtig zusammenbrach [74], wenn er 1515 in der großen Fronleichnamprozession zu Eisleben vor dem dort gegenwärtigen Christus heftig erschrak [75], so kann, was er 1518 erzählt, ebenfalls in den Jahren sich ereignet haben, in denen er bereits die neue Erkenntnis besaß. Die Anfechtungen sind durch die Jahrzehnte hindurch gegangen. Aeußerten sie sich in heftigen Anfällen, so waren sie von kurzer Dauer. Dem Gedächtnis prägten sich die schärferen Formen naturgemäß besonders tief ein. Das mag erklären, daß Luther später in dem allem Anschein nach überaus schweren Anfall während des Ablaßstreites den ersten erkannte [76]. Immerhin bleibt zu beachten, daß in seiner späteren Erinnerung gerade die Jahre des Bruches mit Rom die furchtbarsten Anfechtungen sahen. Auch hätte man nicht an einer seiner eigenen Feder entstammenden Versicherung schon aus dem Jahre 1513 hastig vorbeigehen dürfen. Denn hier bekennt er mit wohl überlegten Worten, er habe nichts erlebt, das den seelischen Kämpfen eines Augustin oder des Psalmisten gleich zu achten wäre [77]. Fünf Jahre später mußte er von dem Erlebnis einer höllischen Pein zeugen. Daß bis 1513 eigenster Versicherung zufolge solche Stunden äußerster Zerknirschung ihn noch nicht heimgesucht haben, ist wirklich nicht gleichgültig. Die Zeit vor der Primiz möglichst dramatisch zu gestalten, ist darum vollends recht gewagt. Der Versuchung dazu wird widerstreben, wer nicht ganz auf Zeugnisse verzichten mag.

Ueblicher Annahme zufolge haben die Klosterbrüder den hart Angefochtenen nicht verstanden. Wenn Luther seinem Vorgesetzten Staupitz die „rechten Knoten" beichtete, so wurde ihm erwidert: „Ich verstehe es nicht." Kam er zu einem anderen mit seiner Not, so ward ihm die gleiche Antwort. Kein Beichtvater wollte von seiner Angst etwas wissen. Da dachte er, niemand denn er selbst habe solche Anfechtungen. „Da ward ich eine tote Leich" [78]. Dies Bekenntnis kann jedoch nicht mit der herkömmlichen Unbefangenheit benutzt werden. Die Tischrede, der es entstammt, ist von Uebertreibung nicht frei [79]. Ob man in Erfurt den Schauplatz des Erlebnisses suchen soll, ist ganz unsicher [80]. Sehr wohl könnte auch die „Verständnislosigkeit" Staupitzens nichts anderes sein, als das uns schon bekannte Zugeständnis, daß er solche Verzweiflung, wie sie Luther ergriffen hatte, nicht gespürt habe [81]. Das wäre nicht besonders auffallend. Die Mönchsliteratur ließ ja wissen, daß Trauer, Angst, Verzweiflung, kurz jede Art der geistlichen Anfechtung, verschieden stark empfunden würden. Er selbst bekannte, wie wir vernahmen, als junger theologischer Professor vor seinen Hörern, daß er die Gewissensqualen des Psalmisten und Augustins, von denen er reden müsse, innerlich nicht spüre [82]. Sie deuten zu müssen, wenn man „außerhalb" stehe, sei darum eine schwierige Aufgabe [83]. So redete der, der doch „Erfahrungen" hatte, wenn auch noch nicht eine so furchtbare Erfahrung, wie sie 1518 beschrieben wird. Nicht jeder, auch Staupitz nicht, brauchte die schwersten Formen der Anfechtung „gespürt" zu haben. So konnte ihm auch das eigene „Verständnis" dafür fehlen, wie noch einem Luther 1513. Mußten aber darum Staupitz und jeder Beichtvater des Ordens ganz verständnislos auf den angefochtenen Mönch blicken? Man wußte doch auch im Augustiner Eremitenorden, daß

Digitized by Google

die geistlichen Anfechtungen sich bis zu der Ueberzeugung, von Gott verlassen zu sein, steigern konnten. Luther selbst hörte im Kloster davon. Er erfuhr auch, daß solche Anfechtung „Suspension" der Gnade genannt werde [84]. Konnte also wirklich Staupitz den Klosterbruder Martin ganz ohne Trost gelassen haben, wenn er ihm „nicht von Weibern, sondern die rechten Knoten" [85] beichtete [86]? Derselbe Staupitz, dem er doch so unendlich viel verdanken will, ja der ihm „das Licht des Evangeliums" anzündete? Das anzunehmen, fällt schwer. In einer anderen Tischrede heißt es denn auch nur, Staupitz habe einmal dem Klagenden geantwortet, er verstehe ihn nicht [87]. Das klingt viel wahrscheinlicher. Von einer allgemeinen und dauernden Verständnislosigkeit wird nun überhaupt nicht gesprochen. Aus der Regel ist eine vereinzelte Ausnahme geworden. Die Ausnahme selbst kann freilich noch bedeutungsvoll werden. Aber wir sehen doch, daß Luther nicht vollständig allein dastand, und daß in seinen Anfechtungen Grade und Stufen zu unterscheiden sind. Wie unangebracht die groben und schematischen Striche sind, zeigt ein Brief Luthers aus dem Jahre 1530. Dieser Brief wollte den unter Anfechtungen leidenden Hieronymus Weller in Wittenberg durch seelsorgerlichen Zuspruch aufrichten. Luther entdeckte in Weller genau die gleichen Anfechtungen, die ihn selbst heimgesucht hatten und von Staupitz verscheucht wurden. Und er tröstete nun Weller genau so, wie seiner Zeit Staupitz ihn getröstet hatte, als er ihm beichtete [88]. Davon ist hier keine Rede, daß Staupitz ihn nie „verstanden" hätte, als er ihm die „rechten Knoten" oder mit den Worten des Briefes die in „Traurigkeit", in „entsetzlichen und schrecklichen Gedanken" bestehenden Anfechtungen beichtete. Auch hatte er nicht bloß einen mageren Trost bereit, er bewährte sich vielmehr durch Verständnis und Sachkenntnis als den Seelsorger, den Luther in ihm gesucht hatte. Dies aus des Reformators eigener Feder stammende Zeugnis fügt sich ganz dem Bilde ein, das in anderen, ebenfalls sicher auf Luther selbst zurückgehenden Aeußerungen enthalten ist. Es bekräftigt auch, was auf Grund der Mönchsliteratur vermutet werden mußte, daß Staupitz die mönchischen Anfechtungen, Schwermut und Angst, nicht unbekannt waren. Aber die anderen Beichtväter, von denen die Tischrede erzählt? Ihre Glaubwürdigkeit wächst ganz gewiß nicht durch Anhäufung des Unwahrscheinlichen. Sind vollends die Erfurter Beichtväter, der Prior und Novizenmeister gemeint, so darf seelsorgerliches Verständnis als die Regel angesehen werden. Denn nie hat sich Luther dahin vernehmen lassen, daß sein klösterlicher Lehrer seelsorgerlich versagt hätte. Stets gedenkt er nur seiner Treue, Fürsorge und beichtväterlichen Weisheit [89]. Auch Winand von Diedenhofen wußte, daß Trübsal und Angst den Klosterbruder heimsuchen konnten. Im Schlußgebet der Profeß erinnerte er Luther daran. Zugleich versicherte er ihm, daß die Fürbitte Augustins und der Trost des heiligen Geistes ihn würden aufrichten können [90].

Das war freilich eine recht allgemein gehaltene Verheißung. Der Angefochtene brauchte persönliche Zusicherungen. Doch auch daran hat es Luther so wenig gefehlt wie an der Leitung eines verständigen Beraters. Staupitz freilich ist ihm in den ersten beiden Klosterjahren schwerlich nahe gekommen [91]. Auch der Prior hat allem Anschein nach keine besondere Bedeutung im Leben des Novizen und jungen Professen gewonnen. Der Reformator schweigt sich darüber aus. So

Digitized by Google

war er auf den Novizenmeister als Beichtvater und Seelsorger angewiesen. Ihm hat Luther, der sich in Beichten nicht genug tun konnte [92], sein Herz geöffnet. Und der „feine, alte Mann" fand Worte der Vermahnung und des Zuspruchs, die den Bedrängten beruhigten. Nach Art skrupelhaft gewordener Naturen bekannte er seinem Beichtiger [93] „törichte Sünden". Darauf ward ihm die Antwort, er sei ein Narr; Gott zürne nicht ihm, sondern er zürne Gott [94]. Mit dieser Erwiderung hatte der Beichtvater nichts Besonderes gesagt. Es war, wie der Reformator selbst urteilt, ein „leichtes Wort". Aber doch behielt er es in dankbarer Erinnerung. Nicht nur, weil er es später evangelisch verstehen lernte, sondern weil es damals den Angefochtenen erquickt hatte [95]. Auch die Rüge seines Präzeptors ob allzu peinlicher Beichte vergaß er nicht. Ihn hatte das Wort Salomos bedrückt: Erkenne das Antlitz deines Viehs (Spr. 27, 23). Darin fand er die Weisung, sich so „rein" seinem Beichtvater zu „entdecken", daß er alles wüßte, was das Beichtkind je begangen habe. „Da sagte ich alles, was ich getan hatte von Jugend auf, daß mich mein Präzeptor zuletzt darum strafte" [96].

In allem begegnet uns die peinliche Gewissenhaftigkeit des jungen Mönchs, dem neuen Pflichtenkreis Genüge zu tun. Und da seine Seele die Welt bejahte, auf die er sich bezog, so blieben von Anbeginn des Klosterlebens an Stunden der Anfechtung, Trübsal und Schwermut ihm nicht erspart. Wer dem Urteil des ewigen Richters entgegengeht, wird trotz allen Hoffnungen auf die Seligkeit und allen Erfahrungen des geistlichen Wachstums Verzagtheit und Angst kennen lernen. Selbst dem ergrauten sterbenden Klosterbruder wurden ja die anselmschen Fragen vorgehalten. Nur wer die Vollkommenheit bereits erworben hat, ist der Furcht entronnen [97]. Deren gibt es aber nur wenige. Wer überhaupt darf wagen, sich als vollkommen zu betrachten? Der Anfänger ganz gewiß nicht. Neben der inneren Erhebung und Beruhigung, die das Leben im Kloster jedem verleihen kann, stehen darum Sorge und Furcht, Anfechtung und Schwermut. Den inneren Gang der ersten Klosterjahre Luthers würde doch gründlich verkennen, wer nur von Ruhe und Zuversicht zu berichten wüßte und jede seelische Marter der Legende zuspräche. Sogar die Heiligen leben in Furcht, wie Luther als junger Wittenberger Klosterprediger ausführt [98]. In der „Mischung" ihres geistlichen Lebens ist auch die knechtische Furcht enthalten, die die Verdammten kennzeichnet [99]. Wer noch auf dem Wege zur Vollkommenheit wandert, muß, wie dies auch den jungen Mönchen immer wieder eingeprägt wurde, wachsam bleiben und furchtsam um sich blicken [100]. Und da vor den Augen Gottes alles Tun des Menschen nackt und bloß daliegt, so sind vorsichtiger Wandel und Furcht vor der Majestät des ewigen Richters dort zu erwarten, wo man noch um die Vollkommenheit ringt [101]. Luthers Seelsorger waren weise genug, darin nicht Aeußerungen eines krankhaften Gemüts zu erblicken, sondern die Gewissenhaftigkeit dessen, der um die evangelische Vollkommenheit ringt. Sie wußten, wie leicht sich Skrupel und Anfechtungen einstellten. Und sie begegneten dieser Gefahr mit Waffen aus der Rüstkammer der klösterlichen Seelsorge. Keineswegs ohne Erfolg. Denn auch das „leichte Wort" des Beichtvaters tat, wie der Reformator hervorhob, den erwünschten Dienst [102].

Digitized by Google

3.

Aber genügte, was ihm gesagt werden konnte? Und zeugte, was ihm geboten wurde, von dem Verständnis, das er brauchte? Die „rechten Knoten" mochten den klösterlichen Seelsorgern nichts Fremdes sein; und doch konnten sie im Einzelfall mehr bedeuten, als Ueberlieferung und Erfahrung bisher ahnen ließen. Häufige Wiederkehr kennzeichnete die Anfechtungen. Ob „Einsamkeit", ein Gift für skrupulöse Naturen, Luthers innere Not verstärkte, ist weniger gewiß als angenommen wird [103]. Der Novize stand ja unter fortwährender Aufsicht des Meisters. Allein zu sein war ihm verboten. Der junge Profesſe wurde sofort auf den priesterlichen Beruf vorbereitet. Und kaum zum Priester geweiht wurde er dem theologischen Studium zugeführt. Anhaltende Einsamkeit, die seine Seele hätte vergiften können, ist weder nachweisbar noch wahrscheinlich. Und wenn Luther gerade in den Jahren stärkster Inanspruchnahme seiner Zeit und Kraft durch Arbeit und Geschäfte die schwersten Anfechtungen erlebte, so braucht man nicht gerade in der Einsamkeit den Anlaß seiner Not zu suchen. Blieb die eigentliche Ursache, so konnte die Not jederzeit hervorbrechen. Beschwichtigungen waren zwar möglich. Der Reformator erinnerte sich dankbar manchen Trostes, der ihm in trüben Stunden zuteil wurde. Aber ebensowenig verschleierte er, daß die nagenden Zweifel und Ungewißheiten, wie er vor Gott bestehen könne, stets wieder auf ihn eindrangen. Auf die Dauer konnte doch nicht als Fortschritt erscheinen, was dem prüfenden Auge jedesmal als Mangel deutlich wurde. Wohl brauchte er sich nicht mit den vollkommenen Heiligen zu messen. Auch war ihm bekannt, daß Anfechtungen skrupulös sein konnten. Aber durfte er in seinem besonderen Fall sie bloß als Skrupel ansehen? Was Skrupel sei, konnte ja nie der Beichtvater allein entscheiden. Das eigene Gewissen mußte beipflichten können. Seit dem Tage der Primiz war aber der Klosterbruder Martin unsicher, ob er einen von Gott ihm gewiesenen Weg gehe. Schwäche, Kälte, Unruhe, Mißtrauen waren darum bedrückende Erscheinungen. Sie waren stark genug, um ihn ernsthaft zu beschäftigen. Das Wort des Propheten Jesaias: „Meine Augen wollten mir brechen. Herr, ich leide Not, lindre mir's", erprobte er an sich selbst [104]. Ganz gewiß war er glaubenseifrig und gewillt, es an nichts fehlen zu lassen. Er lernte und wußte alles, was zu glauben war. Aber die Freudigkeit der inneren Zustimmung litt unter der Schwermut des Herzens. Bereit und willig zu glauben, konnte er doch die Glut vermissen, die den Glauben des Gereiften kennzeichnen sollte [105]. Das Herz des auf dem Wege der Vollkommenheit Wandernden mußte ja „entflammt" werden. Das hatten schon in Magdeburg die Brüder vom gemeinsamen Leben erstrebt [106]. Darauf achteten auch die Konstitutionen des Ordens der Augustiner Eremiten [107]. War also der Blick matt und fehlte es an der inneren Freudigkeit, so war dies Grund genug zu Beängstigungen. Der Gerechte lebte ja aus Glauben [108], aus dem Glauben, der die Heilslehre willig anerkennt und in jener Liebe tätig ist, die die Vollkommenheit wirkt. Wie sollte solcher Glaube erworben werden, wenn schon die innere Zustimmung zu wünschen übrig ließ? War das leichtere Werk unvollkommen, so konnte das schwerere nicht vollkommener sein. Wo blieb nun die Hoffnung, der jeder Wanderer sich getrösten

Digitized by Google

durfte und die den Durchschnittsmönch nicht verließ? Und wenn die erlösende „Gerechtigkeit Gottes" seinem Herzen ein „Donnerschlag" war [109], da sie am Recht und Gesetz ihren Maßstab hatte [110] und dem „Wanderer" den Zorn Gottes über den Unwürdigen kund tat, so wurde das Evangelium selbst trotz allen Verheißungen, auch den in die Gebete und Hymnen aufgenommenen Verheißungen, zu einer Botschaft, die Angst statt Freude wirkte.

Melanchthon will wissen, daß in dieser Not ein „Greis" ihm Hilfe brachte, indem er ihn zum Evangelium Pauli vom rechtfertigenden Glauben führte. Das oft gehörte Wort Habakuks und die Verkündigung Pauli von der Glaubensgerechtigkeit waren ihm fortan bleibender Halt und Trost. Aus Trübsal, schwerster Anfechtung und quälendster Ungewißheit wuchsen Freudigkeit und Zuversicht heraus. Herbeigeführt wurde der Umschwung durch eine Unterredung über den Glauben. Luther hatte dem Alten seine Not geklagt. Da hörte er ihn „vieles" vom Glauben reden. Auch auf den Artikel des Symbols wurde er hingewiesen: Ich glaube an eine Vergebung der Sünden. Dies wurde dahin ausgelegt, man dürfe nicht nur im allgemeinen glauben, daß einigen die Vergebung der Sünden zuteil werde. Auch die Dämonen glaubten ja, daß David und Petrus vergeben werde. Vielmehr habe Gott befohlen, daß jeder für sich glaube, ihm würden seine Sünden vergeben. Diese Auslegung bekräftigte der Greis, indem er auf ein Wort des heiligen Bernhard in der Predigt vom Fest der Verkündigung Mariä aufmerksam machte. Hier lese man: „Du sollst auch glauben, daß durch ihn gerade dir deine Sünden vergeben werden. Das ist das Zeugnis, das der heilige Geist in deinem Herzen ablegt, wenn er sagt: Dir sind deine Sünden vergeben. Das nämlich meint der Apostel, daß der Mensch umsonst durch den Glauben gerechtfertigt werde." Diese Rede habe, wie Melanchthon fortfährt, nach Luthers eigener Versicherung nicht nur den Verzagten gestärkt, sondern ihn auch an das erinnert, was der Inhalt der Verkündigung Pauli sei, der so oft den Spruch einschärfe: durch den Glauben werden wir gerechtfertigt. Zwar habe Luther viele Auslegungen dieses Wortes gelesen, aber erst damals aus den Gesprächen mit dem Alten und aus der Tröstung seines eigenen Gemütes die Richtigkeit der herrschenden Erklärungen gemerkt [111]. Aehnlich berichtet Matheſius [112]. Sein Zeugnis kann aber Melanchthons Darstellung nicht bestätigen. Denn es fußt auf ihr. Matheſius und die wieder ihn ausschreibenden späteren Biographen dürfen darum ganz unberücksichtigt bleiben [113].

Das hätte jedoch wenig zu bedeuten, wenn Melanchthons Darbietungen zuverlässig wären. Sie scheinen gut beglaubigt zu sein. Luther selbst wird ja als Gewährsmann genannt. Dennoch muß dem Bericht das Vertrauen entzogen werden, das ihm bereitwillig geschenkt wurde. Denn was er sagt und verschweigt, steht in schärfstem Widerspruch zu Luthers eigenen Bekenntnissen aus den späteren und früheren Jahren. Der Reformator weiß gar nichts vom Erfurter „Greis" und von Bernhards Predigt, wenn er von der Entdeckung des Evangeliums spricht. Statt dessen erzählt er von der nach eigenem Nachsinnen in seiner Turmstube zu Wittenberg ihm zuteil gewordenen Erleuchtung des heiligen Geistes, der er die neue Erkenntnis verdanke [114]; auch von der vorbereitenden Hilfe eines Staupitz, der er sich erfreuen durfte. Von ihr wiederum weiß Melanchthon überhaupt nichts zu

Digitized by Google

melden. Allerdings hat Luther — soweit war Melanchthon recht unterrichtet — öfters bei Tisch Bernhard vor anderen gerühmt, auch in Schriften und Predigten seiner warm gedacht. Er rechnet ihn jenen Männern zu, die trotz Papismus und Kutte etwas vom Evangelium gewußt haben [115]. Aber er sieht ihn doch in Irrtümern des Katholizismus befangen [116] und kennzeichnet ihn nicht als einen seiner Führer zum Evangelium. Melanchthon wird Luther mißverstanden oder eine Erinnerung des Reformators unter falsche Beleuchtung und in falschen Zusammenhang gestellt haben. Zudem befaßte sich der Zuspruch des „Alten" gar nicht mit dem, was recht eigentlich Luther bewegt haben soll. Denn wenn wirklich der Alte, wie Melanchthon überzeugt ist, Luther den Sinn des Evangeliums erschloß, so kann er nicht auf den Unterschied von allgemeinem und besonderem Glauben, von Wahrheit der Sündenvergebung im allgemeinen und ihrer individuellen Zusicherung aufmerksam gemacht haben. Denn nirgends hätte er damit die Linie des katholischen Gottesgedankens überschritten. Die seelsorgerliche Unterweisung des Alten hätte also gar nicht entfernt, was Luther bedrückte. Er litt ja unter dem katholischen Genugtuungsgedanken, wie er im Begriff der „Gerechtigkeit Gottes" ihm unvermutet jederzeit beängstigend deutlich werden konnte. Seine Anfechtung war das Gesetz [117]. Solange es sein religiöses Denken und Fühlen beherrschte, blieb ihm Paulus, was er jedem katholischen Christen war [118]. Wenn überhaupt Melanchthons Darstellung auf einer besonderen Mitteilung Luthers fußt und der „Alte" sich wirklich ähnlich geäußert hat, wie erzählt wird, so könnte Luther ihm Skrupel geklagt haben, die die persönliche „Erwählung" oder Zuwendung der angenehm machenden Gnade zum Inhalt hatten. In ähnlichem Zusammenhang hat Luther schon sehr früh den von Melanchthon dem „Greis" in den Mund gelegten Satz aus der Predigt Bernhards benutzt. Schon in der Vorlesung über den Römerbrief aus dem Jahre 1515/16 hat er ihn zustimmend zitiert, als er vom Zeugnis des heiligen Geistes (Röm. 8, 16) und von der individuellen Gewißheit der Sündenvergebung sprechen mußte [119]. Damals war er ihm als Gegengewicht gegen Skrupel wertvoll, die aus dem Erwählungsgedanken herflossen. Lenkte wirklich schon der „Greis" Luthers Aufmerksamkeit auf dies Wort, so wollte er einen Angefochtenen trösten, indem er ihn, ganz im Einklang mit der occamistischen Seelsorge, an die „gegenwärtige Gerechtigkeit" erinnerte, an jene Heilsordnung, die zu erlassen Gott nun einmal für gut erachtet habe.

Derartiges könnte auch hinter der merkwürdigen, allgemein bekannten Mitteilung der Auslegung des 51. Psalms von 1532 stehen. Hier erzählt der Reformator, die Anklagen seines Gewissens hätten weder durch die Absolution noch durch andere Tröstungen seiner Beichtväter niedergeschlagen werden können. Denn er habe gedacht: wer wisse, ob er solchen Tröstungen glauben dürfe. Darnach habe er „zufällig" seinem „Lehrer" unter vielen Tränen seine Anfechtungen geklagt und die Antwort erhalten: „Was tust du, mein Sohn? Weißt du nicht, daß der Herr selbst uns geboten hat, zu hoffen?" Dies Wort „geboten" habe ihn so gestärkt, daß er nun wußte, man müsse der Absolution glauben. Zwar hätte er sie vorher oft vernommen, aber durch törichte Gedanken verhindert habe er nicht geglaubt, dem Worte vertrauen zu dürfen. Er habe es gehört, als ginge es ihn nicht an [120]. Diese

Digitized by Google

Mitteilung ist ausführlich genug. Aber für ihren Wortlaut trägt Veit Dietrich die Verantwortung, der die Vorlesung überarbeitet und herausgegeben hat [121]. Es ist mehr als unwahrscheinlich, daß das Absolutionswort der Beichte Luther so uninteressiert gelassen hätte, wie hier berichtet wird. Er will ja doch gebeichtet haben, wie der klösterliche Gehorsam es verlangte; und an seinen seelsorgerlich erfahrenen Novizenmeister und Beichtvater erinnerte er sich später mit warmer Dankbarkeit. Wer auch sollen die Beichtväter gewesen sein, deren Tröstungen wirkungslos blieben? Der „Lehrer" war ja zuständiger Beichtvater des Novizen. „Zufällig" oder gelegentlich kann er auch nicht wohl sich mit ihm unterhalten haben. Er war verpflichtet, ihm seine Seele zu öffnen. Und daß er dem Gebot nachkam, wissen wir. Der Professe und Priester aber war in erster Linie auf den Prior angewiesen und nicht in der Lage, nach Belieben sich Beichtväter auszusuchen [122]. Was Veit Dietrich Luther erzählen läßt, verrät eine erhebliche Unkenntnis der äußeren Bedingungen, unter denen der Novize und etwa auch der Professe lebte. Auch die Schilderung der inneren Haltung Luthers kann in dieser Form nicht wohl zutreffend sein. Es ist mehr als unwahrscheinlich, daß dem Novizen jede eigene Beziehung zur Beichte und Absolution gefehlt hätte. Bis zu jener „zufälligen" denkwürdigen Unterredung mit dem „Lehrer", vermutlich dem „Greis" Melanchthons, sollen ihm Beichte und Absolution nichts bedeutet haben? Selbst dann könnte man stutzig werden, wenn Luther selbst es versicherte. So aber hat er sich in eignen Worten nicht geäußert. Wohl legte die Buße ihm eine Last auf die Seele [123]. Das Wort selbst wurde ihm bitter [124]. Aber es war ihm doch wertvoll zu wissen, daß empfangen werde, wer von Herzen und nach dem Maß seiner Kraft bitten werde, und wer tue, was er zu tun vermöge [125]. Der Novize hat nicht unter jener vollständigen Beziehungslosigkeit gelitten, wie sie im Text Veit Dietrichs geschildert wird. Ja schon 1515 bezeugt Luther in einem den Ereignissen doch noch recht nahen Augenblick, er habe alle Sünden auch innerlich beseitigt geglaubt, wenn er aufrichtig bereut und gebeichtet hätte [126]. In einer Weihnachtspredigt des gleichen Zeitraums heißt es, er habe sich einst zur Infusionstheorie [127] bekannt, derzufolge die ganze Sünde vollständig ausgetrieben und zugleich die ganze Gnade eingegossen werde [128]. Das mag noch manchen inneren Kämpfen und Zweifeln Raum lassen [129], aber nie jene Beziehungslosigkeit voraussetzen gestatten, die Veit Dietrichs Bericht behauptet. Wenn er fernet, ebenfalls im Jahre 1515, von einer Zeit redet, in der er wie viele andere sich seiner Gerechtigkeit bewußt war [130], so verzeichnet er damit einen Erfolg der Absolution, also persönliche Beziehung zum Beichtsakrament. Und erzählt er, wiederum mit eigenen Worten, im Jahre 1533, er habe „süßes Lob und prächtige Worte" von seinem eigenen Werk gern gehört und sich „also für einen Wundertäter gehalten, der sich selbs so liederlicher Weise künnt heilig machen und den Tod fressen sampt dem Teufel" [131], so wiederholt er damit schließlich nur, was er schon 1516 in einem Brief an Georg Spenlein als seinen früheren Irrtum angab. Bereits damals gedachte er jener Zeit, da er überzeugt war, durch eigene Werke und Verdienste die Zuversicht gewinnen zu können, vor Gott zu bestehen [132]. Es fällt also sehr schwer, dem Glauben zu schenken, was Veit Dietrich den Reformator über seine innere Stellung zur Beichte und Absolution mitteilen läßt. Er wird es frei-

Digitized by Google

lich so wenig wie Melanchthon frei erfunden haben. Aber auch er könnte Luther mißverstanden haben. Der Reformator mag von jenen Anfechtungen erzählt haben, die in der Ungewißheit dessen wurzeln, der die „Akzeptation" mit dem verborgenen Willen Gottes verbindet und Anklagen des Gewissens die Befürchtung entnimmt, Gott könnte ihn verworfen haben. In solcher Stunde konnte der Hinweis auf das Gebot zu hoffen eine Entspannung bringen. Denn er verlangte schlechtweg, gehorsam den Weg zu gehen, den Gott dem Menschen ausersehen habe und in solchem Gehorsam der Zweifel Herr zu werden und Hoffnung zu schöpfen. Auch hier ständen wir vor einem Zuspruch, der wie das Wort Bernhards den katholischen Heilsgedanken nicht verleugnete und doch insonderheit einen Occamisten beschwichtigen konnte. Er wußte ja, daß Gottes Ordnung Gehorsam forderte, auch wenn ihr Sinn undurchsichtig blieb. Er mußte sich genügen lassen an dem, was vor Augen lag und offenbarer Wille des Allmächtigen war. Mit der Entdeckung des Evangeliums hat solcher Zuspruch nichts zu tun. Steht aber wirklich er hinter den Worten Veit Dietrichs, so zeugt auch er von Anfechtungen, die Martin gerade deswegen heimsuchten, weil er gewissenhaft war. Und weil er es blieb, nagte der Zweifel trotz allen Beschwichtigungen an seiner „Hoffnung".

4.

Freilich war das katholische Christentum auch jener Tage Religion des Glaubens und der rechtfertigenden Gnade [133]. Und um den rechten Glauben war auch der Klosterbruder Martin Luther bemüht. Wer da glaubt, wird selig werden; und der Gerechte wird aus Glauben leben. Das war fraglos. Nicht minder fraglos, daß die Vollkommenheit eine Bürgschaft der vor Gott geltenden Gerechtigkeit und darum des „Lebens" des Gerechten sein sollte. Wenn Luther um die Vollkommenheit kämpfte, so war dies zugleich ein Kampf um den seligmachenden Glauben. Anders konnte er ihn trotz Aristoteles und allen mönchischen Werken nicht ansehen. Der Glaube war der Anfang alles Christenlebens. Im Glauben erhob man sich über die endliche und vergängliche Welt, über die Welt der Sinne und des Verstandes zur unsichtbaren Welt, die ewig und unvergänglich ist. „Eifrig" und „herzlich" mit aller Kraft des Willens und des Gemüts zu glauben war darum die Aufgabe eines jeden „geistlich" gesinnten und ernst ringenden Mönches [134]. Zugleich mußte er sich durch tätigen Glauben bewähren. Nur wer bis ans Ende beharrte, hatte die Verheißung der Seligkeit. Schon dem Rezipierten wurde dies vom Prior ins Gewissen geschoben [135]. Er mußte darum wie auch jeder Weltchrist im Besitz der angenehm machenden Gnade bleiben. Zwar durfte er sich sagen, daß sie ihm leichter erhalten bleibe als dem in der Welt Lebenden. Denn der Versuchungen gab es weniger und der Stützen mehr. Aber auch er mußte am Tage des Gerichts vor dem himmlischen Richter würdig dastehen können. Der Unwürdige durfte nicht auf einen gnädigen Spruch Gottes hoffen. Denn Gott war der unbestechliche Richter, der nur die tatsächlich vorhandene Würdigkeit gelten läßt. Nur wer ihm angenehm war, wurde selig. Angenehm aber konnte nur sein, wer gerecht und heilig war, vermittelst der „angenehm machenden Gnade" im „rechtfertigenden Glauben" sich bewährt hatte. Darauf vertrauend ging er dem Gericht entgegen [136].

Digitized by Google

Ganz gewiß auch im Vertrauen auf das Verdienst Christi. Der Reformator hat dies nicht geleugnet [137]. Die spätmittelalterlichen Sterbebücher und die Sterbelitaneien der Klöster wiesen jeden Sterbenden auf Christi Verdienst. Die Fragen Anselms [138] waren überall verbreitet. Sie leiteten, wie wir wissen, den Sterbenden an, den Tod Christi zwischen sich und Gott zu stellen, sich in den Tod des Erlösers „einzuwickeln" und dessen Verdienste für die fehlenden eigenen Verdienste darzubieten. Aber sie änderten gar nichts am religiösen Grundgedanken. Auch sie waren überzeugt, daß Gott mit dem Menschen nach Maßgabe der Verdienstordnung handele. Die Genugtuungsidee blieb die Voraussetzung auch der anselmschen Fragen. Ohne Genugtuung und Verdienst wird Gottes Gnade nicht wirksam [139]. Und wer zur himmlischen Herrlichkeit eingehen will, muß auf Genugtuungen und Verdienste bedacht sein. Sie mögen gebrechlich sein und nicht ausreichen. Gebrechlich oder mit Mängeln behaftet ist schließlich alles, was kreatürlichen Ursprungs ist. Aber darüber will ja der göttliche Richter hinwegsehen. Und was fehlt, wird ergänzt aus jenem geistlichen Schatz, den die Kirche hütet, und aus dem unendlichen Verdienst des Sohnes Gottes. Darum soll denn auch der Sterbende des „allgenugsamen" Todes Jesu gedenken und sein brechendes Auge auf die Schar der Engel, Apostel und aller Heiligen richten. Nichtig werden dadurch seine eigenen Verdienste keineswegs. Sie werden nur unter einen mächtigeren und heiligeren Schutz gestellt, als sie ihn durch sich selbst aufbringen könnten. Und das vorangegangene, nach Verdiensten geizende Leben wird nicht für unnütz, geschweige denn für gotteslästerlich erklärt. Der Gott, zu dem man sich in gesunden Tagen bekannte, ist der Gott auch der Todesstunde. Daran ändert keine noch so innige und innerliche Betrachtung des Verdienstes des Erlösers etwas. Gott bleibt der Schöpfer und Hüter der Lohn- oder Vergeltungsordnung, die das Wesen der göttlichen und darum jedweder „Vernunft" ausdrückt [140]. Er würde sich selbst oder seinem offenbaren, allgemein verbindlichen Willen untreu, wenn er mit den Menschen anders verkehren würde denn unter der Voraussetzung dieses „Vernunftgesetzes", des Rationalismus der Verdienstordnung. Auch der Mönch ist diesem Gesetz unterworfen und richtet all sein Handeln darnach. Leben und Gericht stehen in dauernden Beziehungen zueinander. Wer aus dem Glauben „Leben" will und nach dem Leben ausschaut, sieht auch den Richter, der die Würdigkeit feststellen soll.

So wurde Luthers Ringen um die Vollkommenheit unausweichlich zu einem Kampf um den gnädigen Gott. Wollte er leben, so mußte er den Richter versöhnlich stimmen. Diese Ueberzeugung hatte so tief in ihm Wurzel geschlagen, daß noch in den späteren Jahren das „Gesetz" ihm eine Versuchung werden konnte [141]. Im Kloster trieb er darum alle Werke in der Erwartung, „fromm" und der himmlischen Herrlichkeit würdig zu werden [142]. Der Erlöser, der durch das Opfer auf Golgatha ihn aus der Welt der Finsternis befreit hatte, konnte darum nicht anders denn als Richter vor seiner Seele stehen [143]. Natürlich wußte er, daß die Sündenvergebung nicht „verdient" werden konnte [144]. Werke der Natur verdienen nie die Gnade Gottes. Der Arbeiter mag sich Lohn und Lohnanspruch auf Grund seiner Werke erwerben. Von Gott jedoch kann niemand auf Grund der Werke seines Willens, und wären sie noch so vollkommen gestaltet und noch so aufrichtig gemeint, irgend-

Digitized by Google

welche Belohnung fordern. Selbst die Werke des Begnadigten läßt sich Gott schließlich nur gefallen. Er will sie gelten lassen, weil er es so geordnet hat. Den Werken des natürlichen Willens bleibt jede Möglichkeit verschlossen, mit Ansprüchen hervorzutreten. Gottes Sündenvergebung und übernatürliche Gnade „verdienen" zu wollen, wäre darum ein von vornherein aussichtsloses Beginnen, für den Mönch mit seinen Klosterwerken ebensowohl wie für den Weltchristen. Gut katholisch unterrichtet und mit dem Willen zum Gehorsam gegen die rechte kirchliche Lehre erfüllt konnte Luther schwerlich sich versucht fühlen, einen eigenen Weg einzuschlagen. Es ist ihm auch nicht in den Sinn gekommen. Als Sententiar hat er in Erfurt vorgetragen, was er einst selbst als Schüler im theologischen Hörsaal vernommen hatte. Eine Erfüllung des Gesetzes durch Werke des Gesetzes ist unmöglich. Erst das Geschenk der Gnade macht die Werke des Gesetzes angenehm vor Gott [145]. Frühe Rückblicke bestätigen, daß ihm die mittelalterliche Rechtfertigungslehre vertraut war, und er nicht den befremdlichen Versuch machte, die Vergebung der Sünden und die angenehm machende Gnade zu „verdienen". Schon im Jahre 1515 versicherte er, daß er sich zur Infusionstheorie bekannt habe, d. h. also zum korrekten Grundschema der hoch- und spätmittelalterlichen Gnadentheologie. Um dieselbe Zeit erzählte er, was er vom Beichtsakrament gehalten habe [146]. Er wußte, daß nicht durch die genugtuenden Werke, sondern durch die sakramentale Gnade die Sünden vergeben und getilgt würden. Selbst in der Schrift über die Mönchsgelübde [147] erwähnte er die Versicherung der Gegner, sie hätten niemals anders gelehrt, denn daß Christus und die Gnade Gottes das Grundlegende und Beste an den Orden seien, gleichsam das Allerheiligste [148]. Wenn also einige Biographen berichten, Luther habe, gehorsam seinen Lehrern, durch genugtuende Werke die Sündenvergebung „verdienen" wollen, so tun sie es auf ihre eigene Verantwortung. Dem Reformator selbst dies zur Last zu legen, wäre mehr als unbillig. Ebensowenig kann man ihn für den Wortlaut jener Predigten und Vorlesungen verantwortlich machen, die seine Freunde nach überarbeiteten Niederschriften in den Druck gaben [149]. Der „gnädige Gott", dessen er sich zu vergewissern trachtete, war zunächst der Richter, vor den er am jüngsten Tage hintreten mußte, um das Urteil über die Würdigkeit seines Erdenlebens zu empfangen. Darum kasteite er sich, wachte und betete, „marterte" sich mit allerhand frommen Uebungen und Werken, und stellte sich unter den Schutz der Messe und der Heiligen. Wir dürfen darum gern seiner Versicherung glauben, daß er nach der Messe gebetet habe: „Ich komme, Jesus Christus; die Beschwerlichkeiten meines Ordens mögen mir eine Absolution zum ewigen Leben sein" [150].

Sein Leben im Kloster war darum ein Kampf um den gnädigen Gott. Wem der Sinn des Strebens nach Vollkommenheit deutlich ist, weiß auch, welche Bewandtnis es mit jenem Kampf in erster Linie hat. Zwar soll Romanschreiber geworden sein, wer davon erzählt. Ja durch den Reformator selbst soll er in die Irre geführt worden sein, obwohl er in „haarsträubender" Weise das Volk mit seinen Schilderungen vom Leben im Kloster „betrog", ja sich nicht entblödete, mit einer angeblich bei den Mönchen gebräuchlichen Absolutionsformel hervorzurücken, bloß um zu beweisen, daß die Mönche nur auf Grund ihrer Werke von den Sünden

Digitized by Google

absolviert werden wollten [151]. Damit wäre denn der Kampf um den gnädigen Gott zu einem Anspruch des natürlichen Menschen auf Anerkennung und Lohn durch den ewigen und allmächtigen Herrn geworden. Luther hätte entweder nie gewußt, was die sakramentale Gnade und wer der Gott des Occamismus sei, oder er hätte mit Absicht und Berechnung ein Zerrbild des von ihm leidenschaftlich befehdeten Katholizismus geschaffen. Je unwahrscheinlicher das Erste war, desto leichter glaubte man sich für das Zweite entscheiden zu dürfen. Um so wuchtiger konnte auch die Anklage ausfallen. Aber dem heftigen Ankläger entging, daß die beanstandeten Worte nicht Luthers, sondern Körers Eigentum sind. So wird der Roman Luthers zu einer Phantasie seines Kritikers [152]. Luther kannte, wie wir wissen, sehr wohl die „Infusionsgnade" der mittelalterlichen Theologie [153]. Aber darum wußte er auch, daß sie den Charakter der sittlichen Weltordnung als einer Lohnordnung nicht ändere. Die geschenkte Gnade wollte ja jene Würdigkeit ermöglichen, die vor Gott gelte; und der im Stande der Gnade Befindliche lebte von den Gnadenwerken. Mit ihnen wollte er vor dem Richterstuhl des Herrn bestehen. Gewiß nicht rechtend und fordernd — das wäre Anmaßung und Ueberheblichkeit gewesen — aber in der Ueberzeugung, daß Gerechtigkeit und Heiligkeit die Würdigkeit vor Gott bedingen. Den Reformator Lügen zu strafen, wenn er erzählt, er habe um den gnädigen Gott gerungen [154], ist darum ganz aussichtslos. Ueberall las und hörte er nicht nur von dem unendlichen Verdienst Christi, das die „Versöhnung" Gottes und die Vergebung aller Schuld und ewigen Strafe erwirkt habe, er vernahm auch von den Gott „versöhnenden" Bußwerken des Begnadigten. Keine sakramentale Gnade und Schuldvergebung konnte die Forderung überflüssig machen, die zeitlichen Strafen der Sünde zu sühnen und Gott durch genugtuende Werke zu „besänftigen" [155]. Den richtenden Gott zu versöhnen und als „gnädigen" zu erhalten war die Aufgabe der „satisfaktorischen" und „verdienstlichen" Werke [156]. Auch das Trachten nach Vollkommenheit war darum ein Ringen um den gnädigen Gott, um das die himmlische Herrlichkeit verleihende Urteil des Richters. Je vollkommener der „Büßer", desto größer das Verdienst und desto gewisser die Aussicht auf himmlische Belohnung. So hatten auch die Brüder vom gemeinsamen Leben gelehrt, ganz im Einklang mit der katholischen Ueberlieferung [157]. Das gleiche erfuhr Luther im Kloster der Augustiner Eremiten. „Nicht wer angefangen hat, sondern wer beharret bis ans Ende, wird selig werden", hatte der Prior schon dem Novizen zugerufen, als er mit dem Kuß des Friedens in den Konvent der Brüder aufgenommen worden war [158]. Alle „Marter" war Gehorsam gegen dies Wort. Christus blieb darum auch dem Mönch der „Richter", vor dem zu bestehen die Kasteiungen eines ganzen Lebens übernommen wurden [159]. Wollte Luther den Heilsweg gehen, den Kirche und Orden ihm wiesen, so mußte er das ewige Leben zu „verdienen" suchen und im Ringen um die Vollkommenheit den gnädigen Gott zu gewinnen trachten. Nicht die Vergebung der Sünden, sondern die himmlische Herrlichkeit zu verdienen war der Sinn dieses Strebens. Der Erlöser stand darum als Richter vor seiner Seele.

Digitized by Google

5.

Konnte aber Luther jederzeit wissen, ob seine Person „angenehm" sei und also die Gott wohlgefälligen Werke zu verrichten vermöge? Der Grundgedanke der Theorie war einfach genug. Die sakramentale Gnade heiligte die Person [160], die nun „würdige" Werke hervorbringen konnte. Aber wann war die Person geheiligt? Die Antwort war Luther bekannt: wenn die Sünde ausgetrieben und die Gnade eingegossen war. Das geschah durch das Sakrament der Beichte, an dessen Wirkungen Luther glaubte [161]. Aber jede Todsünde warf ihn in den Stand der Ungnade zurück. Er verlor die Heiligkeit der „Person" und alle Segnungen, die damit verbunden waren. Zwar machte er von der Beichte so häufig als möglich Gebrauch. Es galt ja, sich des Gnadenstandes und der Hoffnung auf das ewige Leben zu versichern. Aber die Sünde lauerte vor der Tür. Durch jeden Spalt konnte sie eindringen. Auch der Entsühnte und Entsündigte war langsam zum Guten und geneigt zum Bösen [162]. Und die „Begierde" wurde weder durch die Taufe noch durch die Beichte beseitigt. Sie war nach Austreibung der Sünde als Strafe, aber auch als Reiz zum Bösen zurückgeblieben. Gab der Wille der Lockung nach, so war aus dem „Heiligen" ein Todsünder geworden und der Stand der Gnade war verscherzt. Der auch von der occamistischen Theorie anerkannte tatsächliche seelische Zustand selbst des Begnadigten [163], der immer noch von der erbsündigen, vorsakramentalen Vergangenheit leicht beeinflußbare Wille, die fortwährend vorhandene und leicht aufgehetzte „Begierde" waren ein ständiger Quell der Beunruhigung. Das wäre jedoch vielleicht erträglich geblieben, wenn eine sichere Gewähr des Besitzes der Gnade vorhanden gewesen wäre. Sie aber gab es nicht. Schon die Zustimmung zur aufsteigenden Begierde war verdammliche Sünde. Und wann hatte der Wille zugestimmt? Die Begierde war ja nicht bloß die geschlechtliche Lust [164], sondern jede Regung wider das Gesetz Gottes und den Geist des Herrn. Zu ihr gehörte alles, was dem Gesetz Christi widerstrebte, was gegen Demut und Liebe aufbegehrte. Jede Form des Eigenwillens und Eigendünkels war ungeistliches Begehren. Der Schritt von der Begierde zur Sünde war darum klein. Je empfindlicher das Gewissen war, desto leichter zieh es sich der Schuld, der reizenden Lust zum Bösen zugestimmt zu haben. Beides gehörte ja dem gleichen Bewußtsein an. Schon in den Vorlesungen über die Psychologie hatte Luther die seelischen Vermögen mit der Einheit des Bewußtseins in Verbindung zu bringen gelernt [165]. Ernster Gewissenhaftigkeit konnte es darum nicht schwer werden, Lust und Einwilligung eng miteinander zu verknüpfen. So glitt die läßliche Sünde des ungeistlichen Begehrens fast unvermerkt in die Todsünde der Zustimmung über. Damit war aber auch über die Zugehörigkeit zum Stande der Gnade entschieden. Neben die Furcht vor dem „Fall" stellte sich der Zweifel, ob nicht bereits die sakramentale übernatürliche Gerechtigkeit verloren sei [166]. Zu der ängstlichen Achtsamkeit auf die Schritte des Tages gesellte sich die quälende Frage, ob nicht schon der Weg verfehlt und das in der Ferne winkende Ziel ein Trugbild sei. In späteren Jahren scheint der Reformator überzeugt gewesen zu sein, überhaupt keine Fortschritte als Klosterbruder gemacht zu haben und Christo immer

Digitized by Google

ferner gekommen zu sein [167]. Dies Urteil ist freilich dem Wortlaut nach nicht verbürgt. Die Erinnerung aber ist nicht ganz von der Wirklichkeit verlassen. Denn all sein „Laufen" brachte ihn doch nicht zum Ziel. Er durfte nicht einmal überzeugt sein, es gewiß zu erreichen. Denn was er von der Vergebung der Sünde und Mitteilung der Gnade erfuhr, stürzte ihn in ein Meer der Ungewißheit. Was Hoffnung wecken sollte, konnte zu einem Quell der Anfechtung und „Verzweiflung" werden. Nicht erst der alternde Reformator, schon der junge Klosterprediger von 1515 hat dies bezeugt. „Roman" und „Legende" des unerbittlichen Gegners der Papisten und Verächters der Mönche werden von dem Lobredner des Klosterlebens und dem Fanatiker des Gehorsams gegen Kirche und Papst bestätigt. Denn gerade er bekennt, daß die Infusionslehre seinem gepeinigten Gewissen Unruhe und Angst brachte. Ja fast „verzweifelte" er an Gott und allem, was er ist und hat [168]. Genau dies wird auch in den späteren Jahren berichtet. Gedachte der sich „marternde" Mönch jener Prüfung, die seiner am Ende des Weges harrte und die über den Einlaß in die Wohnungen der himmlischen Herrlichkeit entscheiden sollte, so „zitterte und zappelte" das Herz, wie Gott ihm gnädig werden möge [169]. Und wenn er, der sich heilig und im Besitz der angenehm machenden Gnade glaubte, nur eine „kleine Anfechtung" von Tod oder Sünde erlebte, so fiel er dahin und „fand weder Taufe noch Müncherei", die ihm hätten helfen können. „Da ward ich der elendest Mensch auf Erden, Tag und Nacht war eitel heulen und Verzweifeln, daß mir niemand steuren kunnte. Also war ich gebadet und getauft in meiner Müncherei, und hatte die rechte Schweißsucht" [170]. Diese Schilderung mag reichlich drastisch sein. Aber sachlich wiederholt sie doch nur, was Luther schon vor rund 20 Jahren in noch frischer Erinnerung an eine nahe Vergangenheit gesagt hatte. Redlich bemüht, die Infusionstheorie zu erproben, erfuhr er, daß sie ihre Verheißung ihm schließlich doch vorenthielt. Trotz allem, auch trotz manchen beglückenden Erfahrungen seines Klosterlebens, wies sie ihm keinen Weg, der ihn sicher von der Macht der Sünde und von der Last der Schuld befreien konnte. Zwar hieß es, wer mit ganzem Herzen Gott um seiner selbst willen wolle, habe nicht zum Tode gesündigt, wenn er Liebe zur Kreatur in sich entdecke [171]. Das war als Beschwichtigung der Skrupulösen gedacht. Aber je aufrichtiger der Gewissensernst war, desto schwerer wurde es, sich zu überzeugen, daß man wirklich Gott um seiner selbst willen wolle. Wer solche Ueberzeugung nicht gewinnen konnte, stand unter der Furcht, eine Todsünde begangen zu haben. Er sah sich darum auf das Sakrament gewiesen. Aber dessen Wirkung war vorübergehend und selbst unsicher. Peinigende Unruhe verdrängte den Frieden der sakramentalen Erlösung. Selbst die uralte, schon in der Regel Benedikts enthaltene, aber auch dem Weltchristen geltende Forderung, der früheren Sünden eingedenk zu bleiben, wurde Luther versuchlich. Wenn wirklich aufrichtige Reue und Beichte die Sünde austrieb, so konnte das Bewußtsein überhaupt nicht mehr von der Sünde bedrückt sein. Und hatte Gott verheißen, jedem aufrichtig Beichtenden alle Sünden zu vergeben, so wurde die Forderung, auch weiterhin der vergangenen Sünden zu gedenken, entweder unverständlich oder die Sünden waren doch nicht vergeben [172]. So kämpfte er, wie er ausdrücklich und schon 1515 versichert, mit sich selbst. Die sakramentale Theorie, die asketische Forderung und das Urteil des eigenen Gewis-

Digitized by Google

sens strebten auseinander. Der zur Vollkommenheit verpflichtet war, erlebte die Macht und Schuld der Sünde und alle damit verbundene Unseligkeit. Seine sittliche Empfindlichkeit ließ sich über den Ernst der Gefahr nicht durch den Einwand der Skrupelhaftigkeit hinwegtäuschen. In den „Schwächen" des Entsündigten erkannte sie die drohende nahe Todsünde, und der sakramentalen „Austreibung" der Sünde konnte sie sich nicht fest getrösten. Der Kampf um die Vollkommenheit und um das Wohlwollen des am jüngsten Tage richtenden Herrn wurde zu einem Ringen mit der Sünde und einem Kampf um die Buße, also auch um die Gnade des Gottes, der durch das Sakrament der Taufe und Beichte die erlösende und heiligmachende Gnade den Menschen austeilt. Und hatte wirklich, was unzweifelhaft ist, die Unterredung mit dem Vater am Tage der Primiz die Zuversicht des Sohnes erschüttert und einen nagenden Zweifel zurückgelassen, so trat ganz von selbst diese Seite des Ringens in den Vordergrund. Dem an seiner mönchischen Gerechtigkeit irre Gewordenen wurden die bekannten Skrupel und Anfechtungen zu einem Pfahl im Fleisch. Auch der Gnadenstand wurde problematisch. Das „Gesetz" der Lohnordnung äußerte seine Wirkung auf allen Punkten des geistlichen Lebens, im Streben nach der Vollkommenheit und himmlischen Herrlichkeit wie in der Erhaltung der Heiligkeit des Gnadenstandes und im Trachten nach seiner Wiederherstellung.

Doch der Büßer fand neue Hemmnisse auf seinem Weg. Zwar hatte die seelsorgerliche Kasuistik sie zu beseitigen unternommen. Wer tat, was in seinen Kräften stand, durfte hoffen, daß Gott ihm die angenehm machende Gnade nicht vorenthalten werde. Diesen alten Satz der mittelalterlichen Seelsorge hatten auch die Occamisten übernommen. Luther hörte und las ihn oft genug. Auch hat er ihn, wie noch seine erste Vorlesung über die Psalmen bezeugt, sich vorbehaltlos angeeignet [173], natürlich in der occamistischen Fassung eines Biel und anderer, der Erfurter „Gabrielisten" [174]. So wußte er denn, daß der Sünder die heiligmachende Gnade gewinne, wenn er, nur unterstützt von der „allgemeinen Gnade" [175], von ganzem Herzen und mit allen Kräften seines natürlichen freien Willens Gott über alles zu lieben sich bemühe. Damit schuf er jene „Disposition", der aus den bekannten Billigkeitserwägungen die Eingießung der übernatürlichen Gnade folgte [176]. Nun war der Büßer wiederum befähigt, die Gott wohlgefälligen Werke zu verrichten. Denn die eingegossene Gnade war nichts anderes als die übernatürliche Liebe, die den natürlichen Tugenden die „Form", die vor Gott angenehme „Gestalt" verleiht [177]. Es mochte doch die Zuversicht des Büßers stärken, daß mit Hilfe solcher „Disposition" des freien Willens eine gewisse Anwartschaft auf das Geschenk der gerecht machenden Gnade, des übernatürlichen Habitus erworben werde. Um so mehr, als der Occamist das Gnadengeschenk nicht in notwendiger, „organischer" Verbindung mit der sakramentalen Handlung stehen sah. Da ferner versichert wurde, daß die Liebe zur Kreatur neben der Liebe zu Gott bestehen könne, so war auf den Durchschnittsfrommen genügend Rücksicht genommen.

Zur „Disposition" gehörte auch die Reue. Der Akt, in dem man Gott über alles liebt, war ja die letzte und ausreichende „Disposition" zur Eingießung der Gnade [178]. Und in ihm vollendete sich die Reue. Denn die vollkommene Reue (contritio) war dort vorhanden, wo der Sünder aus Liebe zu Gott die Sünde voll-

Digitized by Google

kommen verabscheut und den festen Vorsatz faßt, sie nicht wieder zu begehen [179]. Aber auch hier wurde auf den Durchschnitt Rücksicht genommen. Der Büßer sollte nicht verzagt werden oder sich in endlosem Kampf zerreiben. Unter der Herrschaft des alten Bundes war freilich, so wurde gelehrt, die Aussöhnung mit Gott nur unter der Bedingung der vollkommenen Reue möglich. Aber der dem neuen Bunde angehörende Fromme war nicht auf diesen Weg gewiesen. Er durfte sich vielmehr der Sakramente getrösten, die den Mangel der menschlichen Leistung ergänzen. Das Beichtsakrament, in dem das Verdienst des Opfertodes Christi wirksam ist, gestattete darum, schon die unvollkommene Reue (attritio) als ausreichende Vorbereitung zu würdigen. Vergebung der Sünden konnte demnach durch unvollkommene Reue erworben werden. Sie war die Regel. Denn im neuen Bund gibt es nur wenig Menschen, die ihre Sünden vollkommen bereuen. Die meisten lassen es bei der unvollkommenen Reue bis zur „Galgenreue" herab bewenden. Deren Motiv ist die Furcht vor der Strafe, d. h. vor der Hölle, doch verbunden mit dem Abscheu vor der Sünde und dem Vorsatz, nicht zu sündigen. Dazu gesellt sich dann ein Verlangen nach vollkommener Reue. Wem es um sie überhaupt nicht zu tun ist, wer lediglich die Strafe fürchtet, aber der Sünde selbst nebst Sinnesänderung und neuem Leben nicht achtet, darf keine Hoffnung auf Gnade und Leben hegen [180]. Unvollkommen ist aber jene Reue, deren Motiv nicht die Liebe zu Gott ist. Es gibt darum so viele Formen der unvollkommenen Reue, als es Beweggründe unter Ausschluß der reinen Furcht vor der Strafe und der Liebe zu Gott gibt. Wer also unvollkommene Reue in Verbindung mit der Absolution für ausreichend erklärte, wollte keineswegs bekunden, daß ihm wirkliche Sinnesänderung in der Buße gleichgültig sei oder entbehrlich erscheine [181].

Mönchen freilich war möglichste Vollkommenheit alles ihres Strebens zur Aufgabe gemacht. Auf vollkommene Reue bedacht zu sein, das „gewisse Streben" darnach sich nach Kräften angelegen sein zu lassen gehörte zu ihren Standespflichten. Paltz, der gefeierte Lehrer des theologischen Generalstudiums der Erfurter Augustiner Eremiten, forderte nicht nur solches Streben, sondern empfahl auch die vollkommene Reue. Soweit jeder vermag, soll er seine Sünden bereuen [182]. Und Biel hatte den Akt der Liebe zu Gott über alles als die „letzte Disposition" zur Eingießung der Gnade bezeichnet [183]. Gleichsam ganz von selbst wurde darum für Luther die Buße zu einem Ringen um die vollkommene Reue [184]. Die Forderung, zu tun, was in den eigenen Kräften stehe, konnte nun wie eine Peitsche wirken. Denn wann hatte er getan, was er vermochte? Die Antwort konnte nur das eigene Gewissen geben. Entschied es über das Maß der „Diskretion" [185], so vollends über die Zulänglichkeit der „Disposition" zur Gnade. Die Schärfe der Beobachtung der inneren Regungen und die Empfindlichkeit des eigenen sittlichen Urteils machten aus einer Weisung, die dem Durchschnittsmönch zur Beschwichtigung diente und ihn selbst mit der unvollkommenen Reue fürlieb nehmen ließ, einen Stachel, der um so größere Schmerzen verursachte, je stärker das Vertrauen zur Sicherheit des Weges erschüttert war. Das Gelüsten des Fleisches wider den Geist, aus den heiligen Schriften bekannt, von den theologischen Lehrern immer wieder erörtert, in eigener Erfahrung erlebt, trat trotz allen Versicherungen von der Freiheit des

Digitized by Google

Willens und der Unverletzlichkeit seines Wesens unter das Zeichen einer beängstigenden Machtentfaltung des Bösen und einer bedrohlichen Schwäche des Geistes. Je mehr sich Luther um die vollkommene Reue bemühte, um so deutlicher wurde ihm die eigene Gebrechlichkeit und um so größer die Pein. Im eigenen Gewissen erstand ihm ein Ankläger, der selbst den Trost der Absolution gefährdete [186]. Die in der übernatürlichen Liebe vollzogene vollkommene Reue war ja die Bedingung der Sündenvergebung [187]. Er aber sah, wollte er, wie er ausdrücklich schon 1518 versichert, sich nicht selbst belügen, die „Neigung zum früheren Leben", zu jenem Leben, das nicht von der Liebe zu Gott schlechthin bestimmt wird. Zwar wurde er nicht irre an dem Grundsatz, daß der Mensch tun könne und solle, was er vermöge. Er ist ihm, wie wir wissen, wertvoll gewesen, noch 1514. Zeitweilig hat er seiner Wirkung und seines Erfolges sich getrösten dürfen. Auch suchte er, wie er schon 1518 bekennt, Gott und sich einzureden, daß er wirklich die Liebe aufgebracht habe, die gefordert werde. Aber es war eine erzwungene Liebe [188]. Bei „richtiger Erwägung" konnte er es nicht wagen, sich den Besitz der vollkommenen Reue zuzusprechen. So blieb sie ihm schließlich „dunkel" und „unverstanden" [189]. Auch hier kam also der um das Vollkommene ringende Mönch nicht über das Unvollkommene hinaus. Um so drückender lasteten auf ihm die „zahllosen und unerträglichen Gebote" der Beichtanweisungen, die „zur Liebe zur Gerechtigkeit und zu Gott" hinführen wollten [190]. Indem Luther Biels Beschreibung der letzten Disposition zur Eingießung der Gnade zu erproben trachtete, kam er, mochte er auch zeitweilig aufatmen und ausreichende Antworten zu vernehmen glauben, der „Verzweiflung" näher als der Verheißung. Der Kampf um den gnädigen Richter wurde zu einem Ringen um die gerecht machende Gnade.

6.

Schon als junger Wittenberger Prediger und theologischer Lehrer erzählte Luther von der schweren inneren Not, in die ihn die „Infusionstheorie" und der katholische Gottesgedanke gebracht hatten. Indem er sich nach der Vollkommenheit streckte und durch die Buße die angenehm machende Gnade zu erwerben trachtete, indem er mit Hilfe der frommen Werke des „Gerechtfertigten" die Gnade des himmlischen Richters zu verdienen und vermittelst der Bußwerke des reuigen Sünders den Gnadenstand zu erwerben suchte, strebte er nach jener sittlichen Würdigkeit, die die Voraussetzung eines jeglichen Verkehrs mit dem Allmächtigen und Ewigen war und blieb [191]. Mochte auch der Occamismus die Verbindung von übernatürlichem Habitus und gerecht machenden Werken, wie die thomistische Infusionstheorie sie kannte [192], auflösen, so durchbrach er doch nirgends die Grundlinie des katholischen Gottesgedankens. Aber bei allem Rationalismus der Lohnordnung und bei allem Vertrauen zur Macht des freien Willens und zur Geltung seiner Werke konnte er doch die „Anmaßung" des Lohnanspruchs zurückweisen. Denn dem freien Ermessen Gottes verdankt der Mensch nicht nur die Sündenvergebung und Mitteilung des Gnadenhabitus, sondern auch die Annahme der im Stande der Gnade verrichteten Werke. Was ist der Mensch, auch der Begnadigte, daß Gott seiner gedenkt? Die Occamisten konnten jederzeit ohne Vorbehalt sich diese Frage aneignen,

Digitized by Google

auch dann, wenn sie die erstaunlichen Kräfte des freien Willens priesen [198]. Sie wußten sich auch dauernd den „Pelagianern" überlegen. Nicht nur, weil auch sie wie Thomisten und Skotisten das Gnadengeschenk des übernatürlichen Habitus für unentbehrlich hielten, sondern auch, weil sie die „Willkür" Gottes über dem Stande der Gnade walten ließen. In dieser Willkür, die jedem Begreifen trotzte und keine Nötigungen duldete, fanden die Occamisten das letzte und sicherste Bollwerk gegen jedwede Form des Pelagianismus [194]. Pelagius fesselte ja, wie sie glaubten, das Urteil Gottes an die guten Werke des freien Willens. Gott mußte den seinen natürlichen Willen „gut gebrauchenden" Menschen in die Wohnungen der Seligen einlassen. Der Allmächtige beugte sich einem sachlichen Zwang. Mit solchem Pelagianismus räumte die „Akzeptationstheorie" gründlich auf [195]. Die Occamisten ließen sich darum auch gern den Prädestinationsbegriff gefallen. Er bestätigte die „Willkür" Gottes, wie sie in der „Akzeptation" des Begnadigten sich kundgab. Und er nötigte ja nirgends, den katholischen Gottesgedanken zu verlassen [196]. Katholische Prädestinationsidee und Rationalismus der Lohnordnung konnten sehr gut miteinander auskommen. Sie wurzelten ja beide im frühkatholischen Vergeltungsgedanken. Selbst die Prädestinationslehre eines Augustin verleugnete ihre frühkatholische Wurzel nicht [197]. Die Nominalisten, ohnehin durch ihren Gehorsam gegen Schrift und Ueberlieferung gebunden, brauchten darum nicht stutzig zu werden, wenn sie etwas von der Vorherbestimmung vernahmen. Selbst Augustins Satz von der doppelten Vorherbestimmung konnte dem eigenen theologischen System eingegliedert werden.

Mit dem Gedanken und seinen Schwierigkeiten wurde Luther spätestens im Winter 1506/07 eingehender bekannt. Das schließt eine frühere Bekanntschaft keineswegs aus. Selbst im späten Mittelalter war der Begriff überall verbreitet. In den Vorlesungen über die Physik und Metaphysik trat der angehende Magister ihm nahe [198]. Auch gehörte er zur religiösen und kultischen Sprache. Von den Erwählten Gottes konnte jeder Fromme reden. Und jeder Meßpriester betete mit den Worten des Kanons, Gott möge ihn der Schar der Erwählten zugesellen. Dem an der Konventmesse sich beteiligenden Novizen blieb das schwerlich verborgen. Ob der Gedanke ihm innerlich zu schaffen machte, wissen wir nicht. Wahrscheinlich ist es nicht [199]. Zu einer regeren Beschäftigung mit der Erwählungsidee konnte die Vorbereitung auf den priesterlichen Beruf anleiten. Denn Biels Erläuterung des Meßkanons, die Luther las, befaßte sich mit den Schwierigkeiten des Prädestinationsbegriffs [200]. Bald nach Priesterweihe und Primiz wurde dann der theologische Scholar in den Vorlesungen über das erste Buch der Sentenzen des Lombarden [201] in alle Einzelheiten der Lehre von der ewigen Vorherbestimmung der Menschen zur Seligkeit und Verdammnis eingeführt. Das geschah zu einer Zeit, als die Kämpfe um den gnädigen Richter und die vollkommene Reue ihn schon stark bewegten und das Vertrauen zu den ihm in Aussicht gestellten Verheißungen geschwächt war. Zwar zweifelte er noch nicht überhaupt an der Gültigkeit der Verheißungen, wohl aber, ob er sie für sich in Anspruch nehmen dürfe. In diesem Zustande konnte jede eingehendere Beschäftigung mit dem Erwählungsgedanken gefährlich werden. Aus einem theoretischen Problem mit allen ihm anhaftenden Schwierig-

Digitized by Google

keiten wurde eine Lebensfrage. Wie sich Vorherbestimmung und Vorherwissen zu einander verhielten, was der zeitlose und der in der Zeit sich verwirklichende Wille Gottes sei, und was sonst noch an scholastischen Sonderfragen und Unterscheidungen vorhanden war, erfuhr er zwar und eignete sich an [202]. Aber weder persönlich uninteressiert noch reif für die Erörterung der Spekulationen und stark für den Genuß so fester Speise [203], vielmehr bedrückt von Mißerfolgen und Enttäuschungen, die er der Infusionstheorie zu danken hatte, wurde die Erwählungslehre zu einer neuen Quelle der Not. Wohl waren Klammern um sie gelegt; und der unter der „gegenwärtigen Gerechtigkeit" stehende Christ [204] sollte sich an die Rechtfertigungsgnade halten. Aber wenn grade sie, wie Luther zu seinem Befremden und zu seiner Besorgnis feststellen mußte, schuldig blieb, was von ihr gefordert wurde? Nun konnte ja eine schon vorhandene „Verzweiflung" neue Nahrung gewinnen. Denn keine scholastische Formel konnte und wollte den Gottesgedanken beseitigen, der hinter der Erwählungsidee stand. Erst recht nicht konnte Luther ihn sich verschleiern lassen. Seine Nöte waren ja grade durch ihn geweckt worden. Denn daß er Gott die „Vernunft" der Vergeltungsordnung rechtfertigen sah und doch denselben Gott als allmächtigen, keiner positiven Ordnung unterworfenen „Willkürwillen" sich vorstellen mußte, schuf jene innere Unsicherheit, die in „Verzweiflung" einmündete. Prädestinatianer wurde er trotzdem nicht. Mit der occamistischen Rechtfertigungslehre eignete er sich auch die Vorsehungslehre der Nominalisten an. Das steht trotz allem Grübeln über die „ewige Vorsehung" fest. Als junger Sententiar hat er in Erfurt vorgetragen, was seine occamistischen Lehrer über das Vorherwissen Gottes, über den freien Willen und die Wirkungsweise der Gnade ausführten [205]. Bestätigt wird dies durch ein bestimmtes Zeugnis aus dem Jahre 1515. Ohne Umschweife bekennt hier Luther, einst die Spitzfindigkeiten und hohlen Worte der nominalistischen Vorsehungslehre nebst ihrer Absicht, dem freien Willen des Menschen die Entscheidung über die Seligkeit in die Hand zu legen, anerkannt zu haben [206]. Blieb aber der Erfolg aller Werke, der eigentlichen und uneigentlichen Verdienste aus, durch die gerade die Nominalisten die Vorsehung sich verwirklichen ließen, konnte nicht jenes Mindestmaß von Gewißheit gewonnen werden, mit dem man nun einmal vor Gott hintreten mußte, wurden schließlich alle Erfahrungen, die auf dem Wege der Vollkommenheit, in der Buße und unter der Gnade gemacht wurden, zu einem Mittel der Beunruhigung, so konnte das eine sehr ernste Ursache haben. Sie mochte erkannt sein in dem Augenblick, in dem der Büßer sich der Zahl der von Gott Verworfenen meinte einrechnen zu müssen. Bei allem Gehorsam gegen die geltende Heilsordnung wurde das ewige Geschick des Menschen ins Ungewisse gestellt. Einzig die Willkür Gottes gab den Ausschlag [207]. Das wurde nicht verhehlt, und Luther spürte es hinter allen theologischen Formeln, die er willig übernahm [208]. Allein dem ewigen Herrscher gegenübergestellt, vor dem die Welt Dampf und Rauch und das Geschöpf Staub ist, konnte er wohl verzagen und selbst wünschen, es möchte keinen Gott geben [209]. Seligkeit erwartend mußte er fürchten, auf ewig verdammt zu sein. In solchen Augenblicken wurde die Gewißheit, daß Gott kein Gedankengebilde sei, sondern lebe und regiere in alle Ewigkeit, zu einer qualvollen Last. Nun

Digitized by Google

konnte auch wohl „Haß" aufsteigen gegen den, der zwar einen Weg zur Vollkommenheit und Seligkeit gewiesen hatte, aber doch dem hier Wandernden von Ewigkeit her die Kraft versagt haben konnte, ihn zu Ende zu gehen. Wenn aber solcher „Haß" sich regte, war die von der Augustinerregel geforderte und durch ihre allwöchentliche Verlesung nachdrücklich eingeprägte Liebe zu Gott so fern wie möglich. Die „Spekulationen" über die Prädestination brachten ihn um den Ertrag der Reue und darum auch aller jener Verheißungen, die dem vom geordneten Willen Gottes geschaffenen Weg der „gegenwärtigen Gerechtigkeit" galten. Damit verlor er allen Boden unter den Füßen.

Keine „Marter" seines Erfurter Klosterlebens hat Luther so gepeinigt, wie der Zweifel, ob er von Gott zur Seligkeit erwählt sei oder nicht. Derglichen mit ihr bedeuteten alle Kasteiungen und die Uebungen der geistlichen Disziplin wenig. Selbst die „Schrecken", die er vor der richtenden „Gerechtigkeit" Gottes empfand, waren erträglicher. Denn sie ließen doch der Hoffnung auf einmal erfolgende Annahme Raum, während hier vollendete Trostlosigkeit den Zustand kennzeichnete. Wer ein Kind des Zorns zu sein glaubte, stand in solchem Augenblick vor dem eigenen Bewußtsein als bereits Verdammter da. Luther erlebte ganz, was „Verzweiflung" heißt. Allerdings stets nur auf kurze Augenblicke [210]. Den Minuten der ärgsten Verzweiflung folgten, wie auch in späteren Jahren nach der Entdeckung des Evangeliums [211], wieder ruhigere Zeiten. Einen Tiefpunkt, der zeitlich sicher faßbar wäre, gibt es nicht. In Luthers Seele wogte es vielmehr auf und ab. Und die Wogen konnten sich nicht beruhigen. Es blieb ja, was die Unruhe weckte. Allerdings fehlte es nicht an Trost. Ganz unbekannt waren den Seelsorgern jener Tage Luthers Nöte nicht; auch nicht einem Biel. Mit Augustin und Ambrosius konnte er auf die offenbare Heilsordnung Gottes aufmerksam machen und den Willen auftufen, das Wohlgefallen selbst des prädestinierenden Gottes zu verdienen [212]. Sogar ein „leichtes Wort" konnte vorübergehend Luther beschwichtigen, wenn ihn die Furcht überkam, ein Kind des Zorns zu sein [213]. Oder es richtete ihn das Gebot auf, zu glauben und zu hoffen [214] und im Erlösungstod Jesu auch den ihm zugewandten Gnadenwillen zu suchen [215]. Der Mönch, dessen Zuspruch Luther in dankbarem Gedächtnis festhielt, befand sich ganz im Einklang mit einer seelsorgerlichen Ueberlieferung, mit einem Skotus und auch Biel. In seinem Sentenzenkommentar beschrieb Gabriel Biel die Hoffnung als den „partikularen Glauben", durch den man glaube, daß man selbst gerecht und selig werden müsse. Er fehle den „Verzweifelnden". Sie möchten die Seligkeit haben, könnten aber Gott nicht als den ergreifen, der auch ihr Besitz werde. Ihr Wunsch, Gott und die Seligkeit zu besitzen, bleibe unwirksam. Man solle sie darum nicht zur Liebe ermuntern. Denn die eigentliche Wurzel ihres Irrtums liege nicht im Willen, sondern im Intellekt. Man müsse ihnen darum zureden, daß sie fest glauben. Aus dem Gehorsam des unbeirrten Glaubens wachse das „wirksame" Verlangen heraus, die Hoffnung, die das Heil auf sich selbst zu beziehen vermöge, der „partikulare" Glaube [216]. Auf diesen, jedem katholischen Christen zugänglichen, dem katholischen Verständnis des Evangeliums nichts vergebenden „Glaubensindividualismus", nicht, wie Melanchthon, Mathesius, Veit Dietrich und andere es dargestellt haben, auf eine im reformatorischen Evangelium gegründete Rechtfertigungs- und Heilsgewißheit wurde Luther gewiesen. Und die Aengste,

Digitized by Google

die der jedem Begreifen spottende Erwählungswille Gottes schuf, sollten durch den die „gegenwärtige Gerechtigkeit" kennzeichnenden offenbaren Willen Gottes verscheucht werden. Es klingt darum keineswegs unwahrscheinlich, daß bereits ein schlichter Augustinermönch, nicht erst Staupitz, den Blick des unter dem Prädestinationsgedanken Leidenden auf den Mensch gewordenen Gottessohn gelenkt habe, der uns zur Seligkeit gesetzt sei. Wer über die Vorherbestimmung grübeln wolle, ohne der Knechtsgestalt Christi zu achten, stürze unvermeidlich bald in Verzweiflung[217]. Was etwa andere Erfurter Mönche, der „Greis"[218], der „Pädagog" oder wer sonst noch ihm sagten, lag auf derselben Fläche. Da Luther trotz dem Prädestinationsbegriff und den durch ihn verursachten Nöten mit seinen nominalistischen Lehrern von der Freiheit des Willens und seiner Fähigkeit, Gott über alles zu lieben, überzeugt war, so konnte er immer aufs neue es mit den Mitteln der „gegenwärtigen Gerechtigkeit" versuchen. Zu tun, was in seinen Kräften stand, blieb die Aufgabe der Tage.

7.

Eben darum fand die Spannung keine Lösung. Alles, was er von Gnade und Barmherzigkeit vernahm, stand unter der Bedingung dieser Aufgabe. Die „Gerechtigkeit Gottes" behielt ihre „Schrecken". Psalter und Brevier waren darum kein klarer und frischer Quell, der den Lechzenden jederzeit hätte laben können. Ganz gewiß ließ er auf sich wirken, was er von der Barmherzigkeit und dem Beistand Gottes vernahm[219]. Nicht nur die Worte waren ihm bekannt; auch ihr Inhalt redete zu ihm, und keineswegs vergeblich[220]. Aber recht schmeckte ihm der Psalter nicht[221]. Denn wenn er die Worte las: „In Deiner Gerechtigkeit erlöse mich" (Ps. 31, 2), so mußte er an die vergeltende Gerechtigkeit denken, der er, wie er wußte, nicht genug getan hatte. Und wenn er im Römerbrief Pauli las, daß Gottes Gerechtigkeit durch das Evangelium offenbar werde, so wurde die frohe Botschaft alsbald zu einem „strengen Gericht"[222]. Im Psalter, dem täglichen Gebetbuch, und in den Briefen des Apostels der Heiden und der Gnade, in den Gebeten des Missale und in der „asketischen" Literatur, im Gottesdienst und im theologischen Unterricht, überall sah er den Gott seiner Jugend[223], der der Gott eines jeden frommen katholischen Christen war. Nirgends wurde er, trotz allen Worten und ihren keineswegs in den Wind gesprochenen Versicherungen, eine Gnadenordnung gewahr, die jede Form der Lohnordnung als Ordnung des „irdischen" Lebens und des „natürlichen" Menschen brandmarken konnte. Indem er dem Gottesgedanken des Katholizismus sich beugte, wurde sein Leben zu einem Kampf um den „gnädigen Gott". Indem er mit Eifer und Gewissenhaftigkeit zu verwirklichen trachtete, was Theorie und Kasuistik forderten, wurde er, der auf dem Wege der Vollkommenheit Fortschritte machen mußte, seiner Gebrechlichkeit und Unwürdigkeit sich deutlicher bewußt denn je. Der Reformator soll später wiederholt bezeugt haben, daß sein Eifer und seine frommen Klosterwerke ihn von Christus, dem Ziel seiner Sehnsucht, nur entfernt hätten und Fortschritte überhaupt nicht von ihm gemacht worden seien[224]. Der Buchstabe der Formulierung ist unsicher[225]. Das Urteil selbst ist jedoch keineswegs schlechtweg haltlos. Denn was Luther von der „Gerechtigkeit Gottes", von den „angenehm machenden" und den „disponieren-

Digitized by Google

den" Werken wußte, was er von der „Begierde" als dem Inbegriff aller ungeistlichen Regungen vernahm, im eigenen Leben erfuhr und als Schuld bekennen mußte, wenn anders denn er aufrichtig bleiben wollte, legte der erstrebten Gewißheit, dem Ziel merklich und dauernd nahe gekommen zu sein, Hindernisse in den Weg und wies stets wieder auf den Anfang zurück, auf die Anspannung aller Kräfte seines Willens. Blieb ihm hier, wie er bei gewissenhafter Selbstprüfung bekennen mußte, der erho'fte Erfolg versagt, so sah er Ohnmacht, wo Leistungsfähigkeit behauptet wurde. Da ferner bessere Mittel der Vollkommenheit und „Vorbereitung" als die von ihm benutzten nicht vorhanden waren, darum ein Rückgriff auf letzte Hilfen, wie er dem noch außerhalb des Klosters Lebenden zu Gebote gestanden hatte, unmöglich war, so blieb die Spannung ungelöst. Die Stunden der „Verzweiflung" konnten vorübergehen. Aber die Fehlschläge kehrten immer wieder. Und sein Gehorsam gegen die Warnung vor jener „Anmaßung", die ohne den Erwerb von Verdiensten Gott besitzen will, hatte einen weder von Biel noch anderen vorausgesehenen Erfolg. Denn grade indem er auf den Schmuck der Verdienste, der ihm Zuversicht vor Gott verleihen sollte, bedacht war [226] und seiner Gerechtigkeit sich freuen wollte, spottete Gott seiner [227]. Und wenn er, bemüht um Reinheit und sündlose Heiligkeit, sich einer Sünde zeihen mußte, setzten ihm Gericht und Gewissen so hart zu, daß er wieder vor der Verzweiflung stand [228].

Dieser Spannung und aller Schwankungen, die damit verbunden waren, wurde Luther in Erfurt nicht Herr. Sein Gehorsam begünstigte die Mißerfolge. Der mönchische Seelsorger sah in seinen Anfechtungen und Nöten die üblichen Skrupel, die zu überwinden die Zeit und die herkömmliche seelsorgerliche Leitung ausreichen würden. Demgemäß wurde denn auch der „skrupulöse" Klosterbruder beraten. Nicht erfolglos, wie er selbst später bekannte [229], aber doch nur mit begrenztem Erfolg. Denn die eigentliche Quelle der Not wurde nicht verstopft. Alle Seelsorge hatte die überlieferte Anschauung von Gott und Seligkeit zur Voraussetzung. Luther aber stellte, sich selbst noch unbewußt, eine Frage, die über diese Voraussetzung sich hinwegsetzte und darum keine Antwort finden konnte. Er war darum auch einsamer und „unverstandener", als er damals noch sich deutlich machen konnte. Denn schließlich suchte er eine Gewißheit, die mehr sein wollte als die auf seine frommen Werke gegründete „moralische Wahrscheinlichkeit" oder „sekundäre Gewißheit", Gott angenehm zu sein [230]. Beschwichtigungen sollten nicht der Vollkommenheit im Wege stehen; und die Würdigkeit von Person und Werk mußte Bestand haben können. Im Bedingten fand er keine Befriedigung und Zuversicht. Die „sekundäre" Zuversicht wurde eine Auskunft, der er sich nicht getrösten konnte. Der Rat erfahrener Doktoren, der nach Biels Anweisung die Skrupel verscheuchen sollte, hatte darum nur eine begrenzte Wirkung. Er hinterließ wohl einen Eindruck. Und über manches konnte er dem Verzagenden hinweghelfen [231]. Auch ließ er es nicht am Willen fehlen, dem zu gehorchen, was aus der Schatzkammer der kirchlichen Seelsorge und aus dem Munde der Vorgesetzten ihm nahe kam. Aber die klösterliche Ordnung verpflichtete ihn auch zu gewissenhafter und regelmäßiger Selbstprüfung. Und am Zeugnis des eigenen Gewissens fand die seelsorgerliche Kasuistik ihre Schranke. So konnte er schließlich doch nicht den Gehorsam leisten, der erwartet wurde [232].

Digitized by Google

Erlebnis und Gewissen gewannen eine eigene Zuständigkeit. Was der Umgebung als Skrupel erschien, den die Autoritäten niederschlagen mußten, wurde ihm Gewissenswahrheit. In die nominalistische Theologie hineinwachsend und noch ganz katholisch vor dem eigenen Bewußtsein, begann er doch seinen Katholizismus zu zerbrechen, indem er Unmögliches von ihm verlangte. Mit großen Hoffnungen hatte er den Weg der Vollkommenheit betreten; und auf den Anfang sah er sich zurückgeworfen. Er lebte im Stande der Vollkommenheit und erkannte sich immer aufs neue als einen Büßer, der sich auf die Eingießung der Gnade vorbereiten und darum noch um die Voraussetzung vollkommenen Lebens ringen mußte. Augustin hatte der Buße nicht bedurft [233]. Für Luther, der den „großen Vater Augustin" als den Patron seines Ordens kannte, war „Buße" etwas Alltägliches und fast das bitterste Wort der Schrift geworden [234].

So hat es wirklich einen Klosterkampf Luthers gegeben; und das Ziel des Kampfes sollte trotz der Zugehörigkeit zum Stande der Vollkommenheit der „gnädige Gott" sein. Noch 1507 hatte der junge Priester aus seiner klösterlichen Gerechtigkeit die Kraft zum Widerstand gegen die mißtrauischen Einwände des Vaters geschöpft. Aber die denkwürdige Unterredung hatte doch die Ueberzeugung ins Wanken gebracht, daß er von Gott selbst berufen worden sei und den rechten Gehorsam geleistet habe. Und die Erfahrungen der Erfurter Klosterjahre waren nicht geeignet, das wankende Vertrauen zu festigen. Hier wie dort begegnen wir nagenden Zweifeln, die in der Wechselwirkung einander verstärken konnten. Zwar konnte Luther sich immer wieder von den schlimmsten Anfechtungen erholen, auch den Zuspruch erfahrener Brüder aufnehmen und den Mut gewinnen, die Gnadenzusicherung auch auf die eigene Person zu beziehen. Er konnte sich seiner Zugehörigkeit zum Orden und der Fürbitte seiner Patrone und der Mutter Gottes getrösten, ja mönchische Gerechtigkeit und die Anfänge evangelischer Vollkommenheit erworben zu haben wähnen. Aber es war keine Gewißheit, die Stand zu halten vermochte. Sie brach schon vor einer „kleinen Anfechtung" von „Tod und Sünde" zusammen [235]. Die Freude an der mönchischen „Heiligkeit" mitsamt der Hoffnung auf den Beistand der Gnade wich der Verzagtheit und Gewissensnot, wenn vor dem sittlichen Bewußtsein die „Gerechtigkeit Gottes" und die „Begierde des Fleisches" auftauchten. So schlossen die Erfurter Jahre mit der quälenden Ungewißheit, ob wirklich die Verheißungen ihm wahr und seine Klosterwerke Gott angenehm seien [236]. An den Hoffnungen der ersten Zeit zehrte ein Zweifel, der nicht zum Schweigen gebracht werden konnte. Denn in ihm beantwortete Luthers Gewissen die Frage, die der katholische Gottesgedanke ihm stellte. Und als ein alle Kräfte aufbietendes endloses Ringen stellte sich die Zukunft dar. Im Streben nach Vollkommenheit wurde er des Unvollkommenen sich bewußt. Das Ziel, das er am Ende des Weges stehen sah, blieb in weiter Ferne.

Und dennoch war es ein erster großer Erfolg. Denn der Zweifel legte die Axt an die Wurzel des alten Gottesgedankens und bereitete einen neuen vor. Unter den Martern des alten Lebens begann schmerzvoll und langsam ein neues Leben aufzusteigen. Martin selbst freilich sah nur ins Ungewisse.

In diesem Zustand erreichte ihn der Befehl, nach Wittenberg zu gehen.

Digitized by Google

Zweites Kapitel.

Das Wittenberger Jahr.

§ 7.

In Wittenberg um 1508.

1. Die Landschaft an der „Grenze der Zivilisation". 2. Das Stadtbild. 3. Handel und Leben in Wittenberg. 4. Schloß und Stiftskirche. 5. Bürger und Studenten.

1.

Noch zu Beginn des neuen Jahrhunderts war Wittenberg eine kleine Elbstadt. Mancher, der aus wärmeren und fruchtbareren Gegenden Deutschlands, aus reicheren und bildungsfroheren Städten des römischen Reiches dorthin geführt wurde, mochte sich berechtigt glauben, seinen Unmut über Land und Leute, über Straßen und Häuser, über ärmliches Leben und plumpe Manieren auszulassen. Wer außerdem wie Cochläus Wittenberg sonderlich gram war, erzählte mit bissiger Freude von der „elenden, armen, kotigen Stadt", „nit wert das sie sol in Teutschem landt ein statt genant werden, welche vor zwaintzig jaren gelerten vnd ungelerten vnbekannt was, ein vngesunt, vnlieblich erd, on wyngarten, on baumgarten, on fruchtbar baum, ein bierische kamer, rauch, frost holb, on freid, gantz kottichte". Wären dort nicht das Schloß, das Stift und die Universität, so fände man nichts denn „kottichte heuser, vnrein gassen, alle weg, steg vnd strassen vol kotz". Das Volk wird als barbarisch geschildert. Es lebt vom Bierhandel und dem kümmerlichen Gewinn, den Kleinkrämer erzielen, sieht auf einen leeren Markt und geht in kleinbürgerlicher Kleidung einher[1]. Die Absicht, an dem Ketzernest nichts Gutes zu lassen, ist unverkennbar. Aber selbst ein Friedrich Myconius redet von der Aermlichkeit des Wittenberg, in das Luther einzog. Es war „bis doher ein arm unansehnlich Stadt; kleine, alte, heßliche, niedrige, höltzerne Häuslein: einem alten Dorff ähnlicher, denn einer Stadt"[2]. Selbst Christoph Scheurl, der doch mit Ehren in Wittenberg empfangen und zum Rektor der neuen Hochschule gewählt worden war, ehe er Wittenberg „recht gesehen" hatte, findet in seinen aus jenen Monaten stammenden Briefen kein Wort des Lobes der Stadt, in der er sich ungewöhnlicher Erfolge erfreuen durfte. In den Winkel Sachsens verschlagen[3] gedenkt er des freundlichen und angenehmen Lebens, das ein gütiges Geschick im schönen Bologna ihm bereitet hatte. Jetzt glaubt er, von allem das Gegenteil zu haben[4]. Auch ärgert ihn

Digitized by Google

Abb. 3: Wittenberg. Bearbeitung des Holzschnittes von Lukas Cranach.
(Vorlage im Besitz von Max Senf in Wittenberg.)

Abb. 4: Wittenberg. (Holzschnitt von Lukas Cranach.)
(aus H. v. Below: Geschichte der deutschen Reformation.)

Digitized by Google

dos trunksüchtige, ungeschliffene, der Völlerei ergebene Volk[5]. Noch aus späteren Jahren vernimmt man sehr unfreundliche Urteile über die Stadt. Martin Polichs Sohn Valentin soll sich recht drastisch geäußert haben. Man sitze, so hörte ihn Luther, scheinbar ohne widersprechen zu mögen, urteilen, zu Wittenberg in einem „schindeleich", d. h. Schindanger[6]. Luther selbst, der vom volkreichen Erfurt und der thüringischen „Schmalzgrube" herkam, hat die Dürftigkeit Wittenbergs lebhaft empfunden. Er wunderte sich, daß in Wittenberg eine Universität errichtet worden sei. Ja kaum glaubte er, in eine Stadt gekommen zu sein. Noch in späten Jahren zweifelte er, ob aus dem Ort eine wirkliche Stadt werden könnte. Die Kurfürsten Ernst, Friedrich, Johann und der regierende Kurfürst hätten zwar viel „darauff gewant", aber „noch wils nicht eine Stadt werden"[7]. Der Boden ist sandig und leicht. Den Spottvers eines Unbekannten auf das dürre Wittenberger Land hat er sich angeeignet:

Sendigken, sendigken, du bist ein sendigken,
Wenn ick die arbeit, bistu licht,
Wenn ich dich meye, so finde ich nicht[8].

Ja er vermutet, es habe vor Zeiten ein sehr sündhaftes Volk die Gegend bewohnt, dessen Sündern Gott genötigt hätten, das Land mit dürrem und unfruchtbarem Sand zu strafen[9]. An Bürgern und Bauern, auch am Adel des Landes vermißt der Reformator Bildung, Zucht und Leutseligkeit. Das Volk fragt weder nach Ehrbarkeit und Höflichkeit noch nach Religion[10]. Gastfreundschaft ist etwas Seltenes. Man gibt weder gute Worte noch zu essen, sagt vielmehr: „Live Gast, ick weit nit, wat ich ju te eten geven soll, dat Wif is nit daheimen, ick kann ju nit herbergen"[11]. Die Wittenberger wohnen, wie Luther einmal meint, an der „Grenze der Zivilisation". Hätten sie ein wenig weiter entfernt sich angesiedelt, so wären sie mitten in die Barbarei geraten[12].

Solche Urteile dürfen freilich nicht buchstäblich hingenommen werden. Zunächst spiegeln sie doch nur die augenblickliche Stimmung des Redners oder Schreibers wieder. Der Maßstab ist subjektiv. Die unerfreulichen Erfahrungen, die der Reformator mit dem Volk im Kurkreis gemacht hatte, klingen wieder im Urteil über die Sachsen, die weder nach Höflichkeit noch nach Religion fragen. Auch konnte er, der die alttestamentliche Erzählung von der Zerstörung der Städte und Weiden am Toten Meer kannte, aus den Sandhügeln bei Wittenberg sichere Rückschlüsse auf die Gesinnung und das Treiben der früheren Bewohner ziehen. Fehler der Vorväter am lebenden Geschlecht zu entdecken war dann nicht schwer. Aber mochten auch die Voraussetzungen das Urteil vor dem eigenen Gewissen rechtfertigen, so war es doch nicht ganz „unbefangen". Die Voraussetzungen wurden zu einer Schranke, die nicht übersehen werden darf. Scheurl vollends mochte an allem Anstoß nehmen, wenn er an Bologna und den Freundeskreis dachte, in dem er dort gestanden hatte. Er konnte aber auch ganz anders sich über Wittenberg aussprechen. Gleichzeitig mit dem mißmutigen Urteil über Stadt und Leute rühmte er die Güte der Wittenberger Luft und die Bildung der Bürger[13]. Ja kühn, wenn nicht gar dreist genug, wagte er es, die Wittenberger Universität Padua und Bologna überzuordnen. Diesem Urteil gab er noch ein besonderes Gewicht mit, in-

Digitized by Google

dem er sich als Kenner Italiens bezeugte[14]. Doch dies sagte er als Rektor der Universität, der der studierenden Jugend Lust machen wollte, nach Wittenberg, dem „Markt der edlen Wissenschaften", die Schritte zu lenken. Aus durchsichtigen Gründen darf diese „offizielle" Schilderung noch mißtrauischer aufgenommen werden als die vertrauliche derselben Tage. Scheurl hat im Lektionskatalog seines Rektorates absichtlich schön gefärbt. Wer die Dinge beim rechten Namen nennen wollte, durfte jedenfalls beteuern, daß er an die „Grenze" der Zivilisation gelangt sei. Wohl gab es auch jenseits noch „zivilisierte" Orte. Rostock und Greifswald waren sogar Universitätsstädte geworden. Aber Wittenberg lag doch an der Grenze des deutschen und slavischen Gebiets. Einst hatten sich dort, von Markgraf Albrecht dem Bären gerufen, Niederdeutsche und Slamen im Schutz der weißen Burg und der Elbe niedergelassen. Die Feindschaft gegen die Slaven war der neuen Siedlung von Haus her mitgegeben. Auch als der Ort Stadtrecht erhielt (1293), verharrten die Wittenberger in der Abwehr und dem Ausschluß alles Slavischen. Wenden durften nur in den Vorstädten wohnen. Der Erwerb des Bürgerrechts wurde ihnen versagt. In den Zünften saßen nur Deutsche. Aufgenommen durfte nur werden, wer „von deutczscher zcungen von vater vnd muter vnd von allen synen vier anen geboren"[15]. So entwickelte sich in naher Berührung mit den Slaven ein wittenbergisches und deutsches Selbstbewußtsein, das auch zu Luthers Zeiten noch lebendig war. Der Reformator gab ihm eine eigene Wendung. Auch er war kein Freund der Wenden. Er kannte keine ärgere Nation als die wendische, unter die Gott ihn mitsamt den Wittenbergern geworfen hatte. Doch sein Blick hing vornehmlich, freilich nicht ausschließlich, an ihren dämonischen Werken und den Teufeln, die in den Städten und Dörfern des Kurkreises hausten[16]. Aber auch so erscheinen die Wenden als die Verachteten. Ihr „Glaube" wird zum Zeugnis ihrer Unbildung. Ihr fehlt ganz jene „Aufklärung", die zu besitzen jeder deutsche katholische Christ jener Lande, vollends der Magister[17] trotz allen Zugeständnissen an die „bezauberte Welt" überzeugt war. Und wer zur Zunft der Gelehrten gehörte, konnte erst recht wähnen, in einen düsteren Winkel verschlagen worden zu sein. Von Wittenberg sprach die Welt der Gelehrten und wissenschaftlich Gebildeten erst seit wenigen Jahren. Geistiges Schaffen, das weithin erkennbar gewesen wäre, hatte die Stadt bis dahin nicht gesehen. Eine Stätte der Bildung und jener „Zivilisation", die auch zu Beginn des 16. Jhds als Frucht der wissenschaftlichen und gelehrten Arbeit galt und die zu pflegen die gelehrten Körperschaften verpflichtet waren[18], war Wittenberg nicht gewesen. Die Wenden vor den Toren und die Vergangenheit der Stadt mochten wohl harte oder doch verärgerte Urteile der zugezogenen Gelehrten rechtfertigen.

Aber ganz so trübselig, wie es scheinen könnte, war es um Wittenberg doch nicht bestellt. Sand und „Dürre" kennzeichneten weder die Landschaft insgesamt noch lastete auf dem „Sand" der Fluch der Unfruchtbarkeit. Luther selbst muß bekennen, daß Gott aus dem Sand und den Steinen Korn und selbst „guten Wein" wachsen läßt[19]. Eine magere, unergiebige Heide war das Wittenberger Land damals so wenig wie heute. Die fette Erfurter Scholle mußte Luther zwar vergeblich suchen. Und dem von Thüringen Kommenden mochte der Boden ärmlich und öde erschei-

Digitized by Google

nen. Aber Viehzucht und Getreidebau lieferten grade um Wittenberg herum gute Erträge. Die Wiesen auf beiden Seiten der Elbe erlaubten, einen starken Viehbestand zu unterhalten. Der Acker schenkte trotz den Sandhügeln Körner im Ueberfluß. Meinhard kann in seinem, die neue Universität anpreisenden Dialog von 1508 die Beobachtung seines Genossen Reinhard, das Land erscheine „fast steril", leicht berichtigen. Es liefere nicht nur den Wittenbergern und allen Gliedern der Universität, was sie brauchten, sondern sei auch die Kornkammer fast aller umliegenden Städte. Winter- und Sommerweizen, Gerste und Hafer würden in großen Mengen ausgeführt [20]. Das ist keine Uebertreibung des für Wittenberg Werbenden. Noch zu Beginn des 19. Jhd.s konnten „beträchtliche Quantitäten" der Wittenberger Ernte den Nachbarn überlassen werden [21]. Trotz Cochläus war Wittenberg auch nicht ohne Baum- und Weingärten. Der „Weinberg" im Norden der Stadt zeugt heute noch davon. Und Luther räumte ein, daß ein trinkbarer Wein gekeltert werde. Obst- und Hopfengärten gaben einen befriedigenden Ertrag. Der Kurfürst selbst besaß Obstgärten in der Umgebung. Auch ein ihm gehörender Hopfengarten in der Bruchstraße wird erwähnt. Das Auge durfte doch ein freundliches Landschaftsbild aufnehmen. Meinhard konnte darum den Versuch wagen, die Schönheit des Landes zu preisen. Eine Bergwelt, meint er, baue sich freilich nicht vor dem Antömmling auf; doch an der Lieblichkeit der Ebene könne sich das Auge nicht satt sehen, und sie gebührend zu beschreiben sei die Sprache zu arm. Wälder umsäumen, so fährt er fort, das Land, durch das der „segeltragende" Strom fließt. Wiesen, Gärten und Brombeergebüsch breiten sich zu den Füßen des Beobachters aus. „Süße Düfte" steigen zu ihm empor, und der Gesang einer bunten Vogelwelt ergötzt sein Ohr. Er ist versucht, von einem irdischen Paradies zu sprechen [22]. Reinhard äußert, begreiflich genug, einige Zweifel an der Zuverlässigkeit dieser überschwenglichen Schilderung [23], muß aber doch später in das Lob der Wittenberger Landschaft einstimmen. Als er am Kollegiengebäude stand, wurde sein Blick durch den Strom, das Pappelgehölz, den „dodonäischen Hain" und die freundlichen Orte gebannt [24]. Meinhard, selbst Lehrer an dem neuen Generalstudium, als Luther ankam, hat sein Möglichstes getan, schon das äußere Bild verlockend zu schildern. Naturgefühl und literarischer Stil des Humanismus liehen ihm Worte und Töne. Aber es fehlte doch nicht an Reizen, wie er sie beschreibt. Selbst dieser „Winkel" Sachsens konnte das Auge dessen erfreuen, der nicht verärgert war, auch nicht Ueppigkeit und Majestät forderte, wo nur schlichte Fruchtbarkeit und anspruchslose Lieblichkeit erwartet werden durften.

2.

Nördlich der Elbe, in einiger Entfernung vom Strom [25] und ungefähr parallel mit ihm, nur wenig sich über den Wasserspiegel erhebend, lag die Stadt. Einige vorstädtische Siedelungen waren ihr im Osten, Norden und Westen, zum Teil zerstreut an der Heerstraße, vorgelagert. Umfangreich genug, mehr Raum einnehmend als Wittenberg selbst, waren sie doch recht schwach bevölkert. Ihre Rechtsverhältnisse waren ungleich. In der „Neustadt" vor dem Koswiger- oder Apollotor [26], dem späteren Schloßtor, hatten die Bewohner keinen Grundbesitz. Sie waren ins-

Digitized by Google

gesamt Kossäten. Ihre Zahl gibt das „Erbbuch" von 1513 auf 53 an. Den Lebensunterhalt gewannen sie vor allem durch Fischfang, daher das Dorf auch die „Fischerey" genannt wurde [27]. Unter den Fängen werden Stör und Lachs ausdrücklich erwähnt. Die Kähne waren sehr primitiv, aus einem Eichenstamm herausgeschnitten. Die Fronden waren erträglich. Im Winter mußte an der großen Elbbrücke geeist, im Sommer gemeinsam mit den Grünsträßlern einen Tag lang auf der großen Wiese heu gesammelt werden. Das Handwerk des Ortes war unbedeutend [28]. Vor der Nordwestmauer in der grünen Straße, die, wenn auch wohl nicht ursprünglich, mit der Neustadt vereinigt war, saßen 13 Kossäten. Sie lebten von Garten- und Ackerbau. Zum Frondienst auf der großen Wiese kam noch die Verpflichtung, vor und auf dem Schloß zu kehren und die Holzscheite zu schichten [29]. Mit der Gerichtsbarkeit des Wittenberger Magistrats hatten die Neustädter nichts zu tun. Sie unterstanden „anhe alle mittel mith gerichten obersten unde nyderSten, stewr unde folge" dem Kurfürsten [30]. Den auf der Burg residierenden kurfürstlichen Amtmann hatten sie in nächster Nähe. „Amtsvorstadt" hat man darum auch später die Neustadt genannt [31]. Die eigentlichen „Vorstädter", vor dem Elstertor im Osten, aber auch mit den Neustädtern vor dem Koswigertor in der Klaus- und Sandstraße wohnend, unterstanden in Sachen der niederen Gerichtsbarkeit dem städtischen Rat. Die höhere Gerichtsbarkeit besaß der Kurfürst. Nur einige wenige „freie Häuser" waren ganz der kurfürstlichen Gerichtsbarkeit unterstellt [32]. Im „Erbbuch" von 1513 werden 26 Vorstädter gezählt. Vor dem Elstertor wohnten 11, in der Klausstraße 10 und in der Sandstraße 5 [33].

In die „geräumige" [34] Stadt gelangte man durch drei Haupttore. Im Westen lag das Koswigertor, von Meinhard das Apollotor genannt. Das im Osten befindliche Tor hatte, wie unser Cicerone versichert, nach dem Fluß und Ort Elster seinen Namen [35]. Schon damals also wurde es Elstertor genannt [36]. Früher hieß es nach der auf dem alten Gottesacker befindlichen Kapelle zum heiligen Kreuz das Kreuztor. Vor dem Tor lag das Siechenhaus mit Kapelle. Die Südmauer wurde von dem Elbtor durchbrochen, durch das man an Wiesen vorbei zur Elbbrücke mit ihren 11 Jochen [37] kam. Wirkliche Sicherheit gewährten die Mauern nicht, mochten sie auch stattlicher geworden [38] und auf ihren Toren und einigen Türmen mit Hakenbüchsen und Pulver [39], also der von Scheurl gepriesenen „ingeniösen" Erfindung der Deutschen ausgestattet sein [40]. Meinhard mußte in seinem Werbebüchlein für die Universität die Unsitte der Wittenberger rügen, von ihren Häusern aus eigene Durchgänge durch die Mauer zu legen. Das könne der Stadt viele Gefahren bringen, besonders den Eintritt der Feinde und die Flucht der Uebeltäter begünstigen [41]. Ohnehin ließen die Befestigungen trotz den von den Kämmereirechnungen bezeugten nicht unbeträchtlichen Aufwendungen für Graben und Zwinger samt den jährlichen Ausgaben für Büchsen, Büchsensteine und Pulver [42] zu wünschen übrig. Der Reformator, der im stark befestigten Erfurt gelebt hatte und es für beinahe uneinnehmbar hielt [43], war, selbst nachdem die Kurfürsten erhebliche Mittel für die Sicherung der Stadt ausgeworfen hatten, überzeugt, daß Wittenberg „nicht gut geschützt und vielen Gefahren ausgesetzt sei" [44]. Darum glaubte er auch, daß Wittenberg nie eine rechte Stadt werden würde [45].

Digitized by Google

Zwei Bäche, der frische oder rische und der faule Bach, traten unter der Nordostmauer in die Stadt ein. Der rische Bach nahm seinen Weg durch die zu Meinhards und Luthers Zeit nicht mehr von Juden bewohnte Judengasse [46] und eilte an Pfarrkirche und Markt vorbei durch die Koswigerstraße zur Mühle hin. Der faule Bach suchte seinen Weg durch die Mittel- und Schloßstraße. Vor der Schloßmühle vereinigte er sich mit dem rischen Bach. Beide Wasser waren noch nicht überdeckt. Offen strömten sie durch die Straßen, von zahlreichen Stegen überbrückt. Meinhard vergaß nicht, seinen Begleiter Reinhard auf diese Sehenswürdigkeit der Stadt aufmerksam zu machen. Er entlockte ihm das Geständnis, daß den beiden „Flüssen" eine „große Bequemlichkeit" und „keine geringe Lieblichkeit" eigne. Bequem waren sie ganz gewiß. Denn sie erwiesen sich nicht nur bei Feuersgefahr und im gewerblichen Betriebe als brauchbar und willkommen, sie nahmen auch willig auf, was an Unrat, Kehricht und Abfällen hineingeschüttet wurde. Sie lieblich zu nennen konnte kaum einmal der sich versucht fühlen, dessen Geruchsinn ungewöhnlich schlecht entwickelt war. Aber Reinhard stand nicht zur Zeit der Herbstreinigung vor ihnen, auch brauchten weder er noch Meinhard den zuziehenden Scholaren die Freude am Wittenberger Aufenthalt zu vergällen, indem sie aller unerquicklichen Gerüche gedachten. Dergleichen war ohnehin auch anderen Städten eigen. Erfurt hatte hier Wittenberg nichts voraus. Eine „Sehenswürdigkeit" waren auf jeden Fall die beiden Bäche, wie in Erfurt die Clingen.

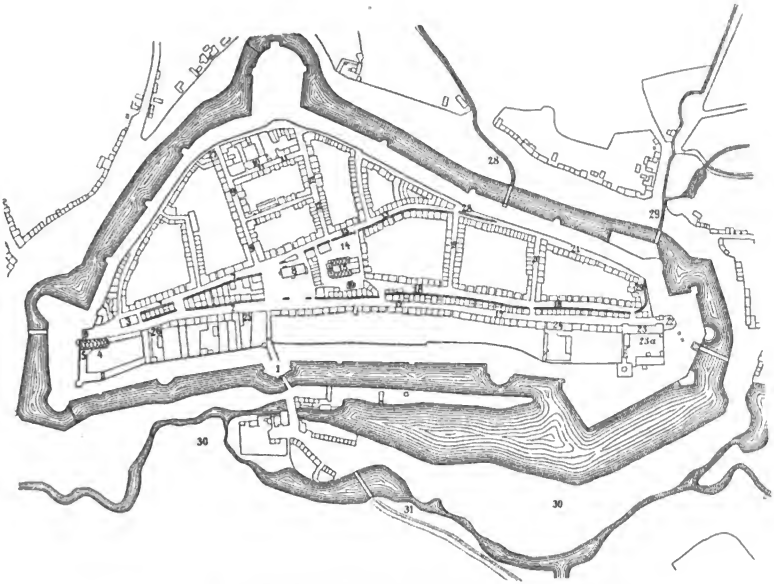
Schmutzige Straßen und viele niedrige, ärmliche Häuser sahen rischer und fauler Bach während ihres Laufs durch die Stadt. Ansehnliche Bauten gab es in Wittenberg wenige. Meinhard, der auch andere Städte mit unscheinbaren Bürgerhäusern kannte, glaubte doch das ärmliche Straßenbild Wittenbergs entschuldigen zu müssen. Er tröstete sich und Reinhard mit Ovid. Auch Rom wurde nicht an einem Tage erbaut. Alles mit einem Schlage zu erneuern sei unmöglich. Doch die Stadt erfreue sich, wie er hinzufügt, eines wachsenden Wohlstands. In wenigen Jahren würden auch die Häuser anders aussehen [47]. Das war keine unbegründete Erwartung. Denn schon sah er schöne und große Häuser in neuen Formen erstehen [48]. Neben den niedrigen, häßlichen und „hölzernen Häuslein", wie Mecum sie glaubte beschreiben zu müssen, erhoben sich steinerne Neubauten [49]. Die Stiftung der Universität hatte sehr bald Einfluß auf das äußere Straßenbild gewonnen. In der Nähe des Augustinerklosters erstand das Kollegiengebäude. Der Neubau des dürftigen, schwach besuchten Klosters hing ganz mit der Gründung der Universität zusammen. Was der kurfürstliche Baumeister Konrad Pflüger in Schloß und Kollegienhaus geleistet, stand als Vorbild vornehmen Stils da. Nun suchte auch das Bürgerhaus, wie Meinhard richtig beobachtet hatte, nach neuen Formen. Pflüger selbst gab Rat und Plan zu manchem Privatbau [50]. Das Fachwerkhaus begann dem Ziegelbau mit dem gotischen, das Dach verbergenden Backsteingiebel zu weichen. Zugleich fing man an, den Dachfirst parallel zur Straße zu legen [51]. Meinhard durfte wohl, ohne sich schwerer Uebertreibung schuldig zu machen, von dem neuen Zeitalter reden, in das Wittenberg eingetreten sei. Denn die von ihm beobachteten neuen Formen leiteten zur Wittenberger sog. Renaissance über. In der „Jupiterburg", dem kurfürstlichen Schloß am Koswigertor, erkannte Reinhard

Digitized by Google

einen „wahrhaft königlichen Bau“ [52]. Nach damaligem Maßstab war in der Tat die Wittenberger Burg etwas Besonderes [53]. Im letzten Jahrzehnt des verflossenen Jahrhunderts hatte Kurfürst Friedrich der Weise sie mitsamt der Schloßkapelle von den Fundamenten aus erneuern lassen. Vollendet war die Burg noch nicht. Reinhard bemerkte es und erfuhr, daß gegenüber den beiden mächtigen, mit gotischen Spitzen geschmückten Westtürmen zwei Osttürme errichtet werden sollten, damit das Rechteck geschlossen werde [54]. Im Inneren wurde das Schloß mit „königlichem Prunk“ ausgestattet. Aus Italien und „allen Teilen der Welt“ wurden, wie Meinhard seinem staunenden Hörer erzählt, die talentvollsten Künstler herbeigerufen, das Schloß auszumalen [55]. Unter den Künstlern befand sich neben Dürer der ältere Lukas Cranach, der Wittenberg treu blieb, so lange es unter der Herrschaft der Ernestiner stand. Neben dem Schloß lag das „Jupiterbad“; im Norden der Stadt in der Nähe des Barfüßerklosters das „Franziskanerbad“ und im Osten am Elstertor das „Elsterbad“ [56]. Als ein technisches Wunder wird die den Fürsten gehörende große Mühle gegenüber dem Schloß geschildert. Die Betriebskraft lieferte wie noch heute das Wasser des frischen und faulen Bachs. 1508 wurde eine große Erweiterung geplant, den vorhandenen fünf Rädern sollten vier hinzugefügt werden [57]. War Meinhard recht unterrichtet, so hat das Amt den Bauplan bald abgeändert. Denn aus dem Erbbuch erfahren wir, daß die Mühle sieben Räder besaß, von denen jedoch nur drei oder vier gleichzeitig arbeiten konnten, „dar nach sich das wasser in becken ergewßt, dan sonst zu allen redern des wassers zu wenigk ist“. Ein Rad war so angelegt, daß die Mühle auch bei Hochwasser des Stromes arbeiten konnte, wenn das „wasser in der elben auflewfft unde bis under die andern rath herauf tryth“ [58].

Bei Schloß und Mühle standen Meinhard und sein Landsmann dort, wo die Hauptstraßen Wittenbergs ihren Anfang nahmen. Sie waren ganz nach dem nordostdeutschen Schema, dem Zweistraßensystem, angelegt. In der Nähe des Koswiger Tors gabelte sich die Handelsstraße, auf der man durch das Tor gekommen war, in zwei Hauptstraßen, die sich wiederum vor dem Elstertor vereinigten und nun als Handelsstraße ins Slavenland weiterführten. Zwischen beiden Straßen ungefähr in der Mitte, mit leichter Verschiebung nach der westlichen Hälfte, lag der rechteckige Markt. Die eigentliche Hauptstraße dieses Straßensystems war die parallel zur Elbe gehende südliche, die bis zum Markt Schloßstraße, dann — seit Gründung der Universität — Kollegienstraße genannt wurde. Die zweite, nördliche Hauptstraße, die Koswigerstraße, fand ihre Fortsetzung in der Judengasse [59]. Damit war das Grundsystem hergestellt. Verbindungsgassen und Parallelstraßen entstanden nach dem Bedürfnis des Augenblicks. Die der Kollegiengasse parallel laufende Mittelstraße fiel ganz aus dem System heraus. Sie wurde später geschaffen, als die Handwerker sich mehrten. Der noch vorhandene Platz war schon sehr beengt. Da die südliche Seite vom faulen Bach begrenzt war, konnte nur eine Häuserzeile ausgebaut werden. Tiefe Höfe und Gärten anzulegen war unmöglich. Auch die Häuser zwischen Markt und Kirchplatz gehörten nicht zum ursprünglichen Stadtplan. Von diesem Bebauungsplan ließ Meinhard aus begreiflichen Gründen nichts verlauten. Er wollte „Geräumigkeit“ und Sehenswürdigkeiten der Stadt zeigen.

Digitized by Google



1. Elbtor.
2. Schloßstraße.
3. Schloßmühle.
4. Schloßkirche.
5. Schloß.
6. Schloß- oder Koswigertor.
7. Koswigerstraße.
8. Rathaus.
9. Juristenstraße.
10. Graues (Franziskaner) Kloster.
11. Klosterstraße.
12. Bürgermeistergasse.
13. Judenstraße.
14. Kirchhof.
15. Pfarrkirche.
16. Kapelle.
17. Kollegiumstraße.
18. Mittelgasse.
19. Neue Gasse.
20. Kupfergasse.
21. Hinter der Mauer.
22. Elstertor.
23. Augustinerkloster.
23a. Garten.
24. Kollegium.
25. Schwarzer Bär.
26. Amtshaus.
27. Konsistorium.
28. Fischer Bach.
29. Fauler Bach.
30. Anger.
31. Damm.

Abb. 5: Grundriß Wittenbergs vom Jahre 1623.
Pauskopie nach dem im Besitz von Max Senf in Wittenberg befindlichen Plan.

So führte er denn seinen Begleiter von der Koswigerstraße, die vom Lärm der Mühle erfüllt war [60], in den ruhigeren nördlichen Teil der Stadt, in der die Kapelle des heiligen Antonius lag [61]. Sie traten in die Kapelle ein und bewunderten das schöne eiserne Gitter vor dem Altar. Ein nahe dem Heiligtum gelegenes hohes Haus weckte die Aufmerksamkeit Reinhards. Er erfuhr, daß es dem Kanzler der Universität gehörte, dem ehrwürdigen Pater und Herrn Goswin von Orsoy, Präzeptor des Antoniusstifts zu Lichtenberg im Bistum Meißen. Beide überquerten nun die in die Koswigerstraße einmündende neue Gasse und standen auf einem stillen, geräuschlosen Platz. Hier sollte, wie Meinhard erwähnt, die „Schule der Juristen", das Kollegium der Juristenfakultät erbaut werden [62]. Auf der anderen Seite der „Juristenstraße", von der großen und kleinen, in die Bürgermeisterstraße führenden Barfüßerstraße begrenzt [63], auf dem heutigen Arsenalplatz, erhob sich das Franziskanerkloster [64], in dessen Kirche die Gebeine der askanischen Fürsten ruhten. An der Pfarrkirche mit ihrem rätselhaften Stein in der Südostecke [65] und dem auf dem Regenbogen thronenden Weltenrichter auf der Nordseite [66] hielten sich Meinhard und sein Begleiter nicht auf. Auch für die südlich der Kirche, nahe am faulen Bach gelegene, ungemein reich dotierte Kapelle zum heiligen Leichnam hatten sie keine Zeit. Sie strebten gradenwegs, ohne den Nebengassen wie der Töpfer-, Kupferschmiede- und Neumarktgasse einen Besuch abzustatten, dem Elstertor zu. Damit waren sie in das eigentliche „Universitätsviertel" gelangt. Hier befand sich das Kollegiengebäude, von dem Reinhard die schöne Aussicht auf die Elbe und den „dodonäischen" Hain genossen hatte [67], und das der Straße den Namen gab. Hier standen, dem Markte zu, die Sophienburse, die ihren Namen von der Herzogin Sophie, Gemahlin Herzog Johanns von Sachsen hatte, und die Burse zum Merkur, in der die juristischen Vorlesungen abgehalten wurden [68]. Nahe dem Elstertor lag das Augustinerkloster. Reinhard hatte sich schon umgesehen. So wußte er denn auch, was dies Kloster den sächsischen Fürsten verdankte, die es jüngst mit allerlei Gut reichlich ausgestattet hatten und auch im wesentlichen die Kosten des zur Zeit in Angriff genommenen Neubaus bestritten [69]. Von dem unfertigen, alte Aermlichkeit noch verratenden Zustand des „mit nicht geringer Kunst und Sorgfalt an lieblichem Orte" [70] errichteten Klosters entwirft Myconius ein anschauliches Bild. „Zu Wittenberg war das Augustinerkloster neu angefangen zu bauen, und nicht mehr denn das Schlafhaus, darin jetzt Doktor Martinus noch wohnt, ausgebaut. Die Fundamente der Kirche waren angelegt, aber nur der Erden gleich gemacht. Mitten in denselben Fundamentis stand ein alt Kapellen, von Holz gebauet und mit Lehmen gekleibt; das war sehr baufällig, war gestützelt auf allen Seiten. Es war irgend, wie ich's gesehen hab, bei dreißig Schuhen lang und zwanzig breit. Hat ein klein alt rostig Burgkirchlein, darauf ein zwanzig Menschen mit Not stehen kunnten. An der Wand gegen Mittag war ein Predigstuhl von alten Brettern, die ungehofelt, ein Predigstühlchen gemacht irgend anderthalb Ellen hoch von der Erden. In Summa: es hat allenthalben das Ansehen, wie die Maler den Stall mahlen zu Bethlehem, darin Christus geboren ward" [71]. Vom Neubau versprach man sich viel. Er belebte mitsamt anderen geplanten und begonnenen geistlichen und weltlichen

Digitized by Google

Neubauten, wie dem Bau einer Kirche und eines Hauses der Dominikaner [72], die Hoffnung, daß die wachsende Stadt bald ihr dürftiges Gewand werde ablegen können.

3.

Schon im 15. Jhd. hatte Wittenberg als Hauptort des Kurkreises und wirtschaftlicher Mittelpunkt der Landschaft einige Bedeutung. Die hohe Gerichtsbarkeit innerhalb der eigenen Mauern besaß es seit 1441, die einzige Stadt des Kurkreises, die sich dieses Hoheitsrecht erworben hatte. Zwar hatte Kurfürst Friedrich der Sanftmütige, als er seine „Gerichte in der Stadt zu Wittenberg dem Ehrsamen Bürgermeister, Räthen und ganzer Gemeinde daselbst" verkaufte, sich das Recht „pff einen widerkouff für tausend guter Rhynischer Gulden" vorbehalten [73]. Davon wurde aber kein Gebrauch gemacht. Und schon 1464 verzichtete Herzog Ernst auf das Wiederkaufsrecht. Das Gericht wurde dem Rat „zu ewigen Zeiten zum Gedeihen der Stadt" bestätigt [74]. Die Richtstätte war der Markt, da die Gerichtshoheit auf die ummauerte Stadt beschränkt war. Seit 1504 standen an der Spitze des Gemeinwesens ein jährlich wechselnder Bürgermeister und acht „Ratsfreunde", die seit 1509 Rathmannen genannt wurden [75]. Die Bewohner der Stadt bestanden aus Vollbürgern, die erblich die Braugerechtigkeit besaßen und aus Buddelingen, die „in cleinen buden aber hewsern, do man nicht ime brawen pfleget", wohnten [76]. Das Erbbuch von 1513 zählt 172 Brauerben und 184 Buddelinge. Schoßpflichtige Häuser gab es 356, der Zahl und äußeren Erscheinung nach im wesentlichen nicht anders als 1508. Die Ziffer der Bürger mitsamt ihren Angehörigen und dem Gesinde — die Mitglieder der Universität nicht eingerechnet — wird darum, als Luther zum erstenmal durch das Elbtor die Stadt betrat, 2000 nicht weit überschritten haben. Da der Rat, wie das Erbbuch mitteilt, von einigen Priesterhäusern „geschos, bawgelöt, bachgelt, wechtergelt usw. gleich von andren borgern hewsern" erhob [77], so bleibt der Spielraum für eine Erhöhung der Ziffer gering. Wir hören nur von 7 freien Häusern, die keine Steuer zu entrichten hatten. Unter ihnen befand sich je ein Haus des Präzeptors des Antoniusstifts in Lichtenberg, der Barfüßer und der Augustiner [78]. Der Landwirtschaft scheinen die Wittenberger nicht ganz entfremdet gewesen zu sein. Zwar werden im Erbbuch nur 50 Hufen der Bürger erwähnt, „dar sy von schossen, unde synt geringe" [79]. Aber es verzeichnet nur die Erträge des Amts. Die Angabe über die schoßpflichtigen Hufen braucht darum nicht alles zu umfassen, was von den Bürgern landwirtschaftlich betrieben wurde. Scheurl versichert, daß sie vom Ackerbau lebten, der sicheren Gewinn bringe und nach Aristoteles die vornehmste Erwerbstätigkeit sei [80]. Dies Lob kann zwar literarischer Stil sein, zumal es sich in der Festrede von 1507 findet. Aber ganz gegenstandslos wird Scheurls Versicherung nicht sein. Denn die Stadt verfügte über großen Flurbesitz. Und einzelne Bürger brachten immer wieder Vorwerke in ihren Besitz. Ein Vorbild des von Aristoteles in seiner „Oekonomik" gepriesenen Lebens waren die Wittenberger freilich nicht. Bier wurde in großen Mengen gebraut. Sie waren beträchtlich genug, um Cochläus wenigstens vor dem eigenen Gewissen zu rechtfertigen, wenn er die Stadt als „bierische Kamer" der Verachtung preisgab. Aus dem Erbbuch kann berechnet werden, daß 1513 auf jeden der 172 Brauerben

Digitized by Google

im Durchschnitt 230 Scheffel Malz fielen. Jeder Bürger war nämlich verpflichtet, sein Malz der Schloßmühle zuzuführen; und 39750 Scheffel Malz wurden 1513 von ihr umgesetzt [81]. Die im Norden außerhalb der Stadt gelegene Walkmühle diente der Innung der Tuchmacher, die sie vom Kurfürsten als Lehen empfangen hatte [82]. Sie gehörte mit den Zünften der Bäcker, Fleischer und Schuster zu den ältesten Innungen der Stadt. Zu ihnen kamen später die Gerber, deren Lohmühle im Erbbuch erwähnt wird [83], und die Gewandschneider [84]. Bald sehen wir auch die anderen Handwerker in Innungen zusammengeschlossen, die Kürschner, Krämer, Schmiede, Leinweber und andere [85]. Die Fuhrleute sind durch ihre Bruderschaft bezeugt, die in der Pfarrkirche ihren Altar hatte [86]. Ueber den Handel und Verkehr geben die Wittenberger Geleitstafel und der Elbzoll gute Auskunft. Wie gar nicht anders zu erwarten spöttelt Cochläus auf Kosten der Wahrheit über den kümmerlichen Wittenberger Kleinkram. Doch Wittenberg war die einzige fiskalische Elbzollstätte des Amts und ihre Aufzeichnungen gewähren Einblick in einen nicht unbedeutenden Verkehr. Wenn neben Wein, Salz, Tuchen, Metallen, Nägeln, auch Mühl- und Schleifsteine, Bretter und Balken sowie Häringe, gewöhnliche und Bergener Stockfische verzollt wurden [87], so öffnete sich den Wittenbergern nicht bloß die Welt des heimischen Kleinkrams. Noch deutlicher ist die Wittenberger Geleitstafel. Sie läßt auch die Lebhaftigkeit des Verkehrs und des Außenhandels besser erkennen [88]. Am Elbverkehr selbst nahm natürlich auch Wittenberg teil. Meinhard spielte darauf an. Genauere Angaben enthält das Erbbuch [89]. Was der Lebensunterhalt erforderte, war reichlich vorhanden. Kälber, Rinder, Schweine, Schafe, Lämmer und Ziegen gaben Fleisch im Ueberfluß. Auch Wildpret wie Hirsche, Wildschweine, Bären und Hasen waren in Fülle vorhanden; dazu Fische aller Art und Krebse, im Herbst Vögel und Früchte [90]. An Wein war außer Rotwein der Franken- und Rheinwein sowie Malvasier zu haben [91]. Einem ungenannten Gelehrten, der in Wittenberg zu doktorieren beabsichtigte, teilte der Rektor Scheurl mit, daß Frankenwein in Wittenberg vorhanden sei [92]. Das Brot wurde als Weißbrot gegessen [93]. Alles wurde billig abgegeben. Das wird stets hervorgehoben. Nicht nur in allgemeiner Behauptung von Meinhard, sondern mit bestimmten Angaben von Scheurl. In seinem „nach italischem Brauch" [94] herausgegebenen Rotulus versicherte er, daß man mit 8 Fl. den jährlichen Unterhalt bestreiten könne [95]. Luther hielt Erfurt für teurer als Wittenberg [96].

4.

Am aufblühenden Leben Wittenbergs waren die kurfürstlichen Bauten und die Universität, die auch die Gewerbe der Maler und Buchdrucker der Stadt zugeführt hatten, wesentlich beteiligt. Vor dem „königlichen Schloß" ließ Meinhard seinen Gefährten staunend still stehen. Gleich am ersten Morgen nach der Ankunft führte er ihn in die Gemächer der Burg und vor die zahlreichen Gemälde, die sie bargen. Er erklärte ihm die Bilder aus der alten römischen Geschichte, die „zur Lehre und zum Vorbild der Jugend" [97], zum Preise der Treue und des Eifers im Dienst des Fürsten, des Mutes und der Tapferkeit, der Keuschheit und der Selbstverleugnung, der Aufopferung und Hingabe für das Vaterland gemalt waren.

Digitized by Google

In der Landesgeschichte sollten die Bilder der sächsischen Fürsten von Ludolf an über die Askanier bis zu den Wettinern einschließlich Friedrich III. unterrichten. Sie sollten zeugen von den Großtaten der Herrscher, ihren Erfolgen gegen die Slaven, ihren Verdiensten um das römische Reich, ihrer Fürsorge für den Schutz des Landes und das Gedeihen der Klöster und Kirchen. Auf daß möglichst viele Besucher mit Gewinn den Saal verließen, waren den Bildern kurze, die Taten der Fürsten verherrlichende Reime in deutscher Sprache beigegeben. Nur dem Bilde des regieren-

Abb. 6: Schloßkirche in Wittenberg.
Nach dem Holzschnitt von Lukas Cranach 1509.

den Kurfürsten Friedrich III. fehlte eine Unterschrift. Meinhard bedauert, daß nicht Livius und Valerius, die echten und rechten Lateiner, die Taten dieses Fürsten aufzeichnen können. Doch auch als einen Liebhaber der Poeten lernt man ihn kennen [98]. Denn im Schlafgemach wird der Besucher in die griechische Sagenwelt versetzt. Die Bilder des Beratungszimmers mahnen, gerechtes Gericht zu halten [99].

Digitized by Google

Wie der diensteifrige Führer uns wissen läßt, war die „Moral" der Bilder nicht minder wichtig als ihre künstlerische Form. Das Auge erfreuend werden sie zu Erziehern für das Leben. Wenn sie außerdem Gäste in die Stadt lockten oder sie veranlaßten, ihren Aufenthalt zu verlängern, so mochten die Wittenberger ihren eignen Grund haben, die Schätze der Burg willkommen zu heißen [100].

Sehr viel mehr jedoch bedeutete die Schloß- oder Stiftskirche. Nicht eigentlich als bauliche „Sehenswürdigkeit". Wohl wollte sie auch das sein. Der Kurfürst hatte keine Kosten gescheut, den Neubau, einen gestreckten Chor mit zwei Emporen und 16 Altären, eindrucksvoll zu gestalten. Mit Kathedralen und Münstern konnte aber selbst der Neubau sich nicht messen. Aufgesucht wurde die allen Heiligen geweihte Kirche vielmehr um ihrer Privilegien und Gnaden willen. Daß dem Stiftsprobst vom römischen Bischof die ordentliche Jurisdiktion über die Mitglieder des Stifts übertragen war, ging zunächst nur das Kollegium der Stiftsherren etwas an, wenn es auch weit über ihren Kreis hinaus als ein „sehr großes Privilegium" empfunden wurde [101]. Von praktischer Bedeutung für das kirchliche Leben Wittenbergs konnte werden, daß das Allerheiligenstift — wie übrigens auch das Augustinerkloster — nicht mit dem Interdikt belegt werden durfte [102]. Bestimmend für den Besuch der Kirche waren aber die reichen Gnadengaben, die sie jedem einzelnen andächtigen Gläubigen in Aussicht stellte. Sie waren „ergötzlicher" und „fruchtbringender" als alle anderen Privilegien [103]. Meinhard zählte seinem von einer Ueberraschung in die andere fallenden Begleiter auf, was alles hier an Ablässen erworben werden könnte [104]. Ein ungewöhnlich reich sprudelnder Gnadenborn war die öffentliche Schaustellung der Reliquien am Sonntag Misericordias Domini [105], seit 1509 am darauf folgenden Montag [106]. Dies Fest sah das Volk in hellen Haufen zum Allerheiligenstift strömen. Wir dürften davon überzeugt sein, auch wenn Scheurl es nicht ausdrücklich versicherte [107]. Die Kirche verfügte ja über schier unübersehbare Reliquien und konnte darum jedem „andächtigen Verehrer" reichen geistlichen Lohn vermitteln. Den Schatz zu mehren war ein dringendes Anliegen des Landesherrn. Schon die alte Kapelle hatte ansehnliche Reliquien besessen. Ihr und auch der erneuerten Kirche Hauptkleinod war ein Dorn aus der Dornenkrone Christi, der das heilige Haupt verwundet hatte. Herzog Rudolf der Aeltere von Sachsen hatte dieses Heiligtum zum Dank für seine Verdienste von Philipp VI. von Frankreich erhalten und „dem Dorn und den lieben Heiligen" zu Ehren die Schloßkapelle gestiftet (1353). Der Dorn war ihr und auch der erneuerten Kirche Hauptkleinod geblieben [108]. Unter Rudolf und seinen nächsten Nachfolgern kam die Kapelle in den Besitz „fast vil löbliches hailigthumbs" [109]. Der von den askanischen Herzögen von Sachsen-Wittenberg geschaffene Grundstock war schon so groß, daß er in fünf „Gängen" untergebracht werden mußte [110]. Den beiden letzten Gängen waren mit Bedacht die Reliquien aus der alt- und neutestamentlichen Heilsgeschichte zugewiesen worden. Hier wurde den Gläubigen ein frommer und nachhaltiger Anschauungsunterricht in der Geschichte der Erlösung gegeben. Aus begreiflichen Gründen wuchs dieser Bestandteil der Sammlung langsam. Reliquien der Heilsgeschichte konnten in der Regel nur durch Pilgerfahrten ins heilige Land erworben werden. So verdankten denn auch diese Gänge

Digitized by Google

die Mehrung ihres Bestandes im wesentlichen der Wallfahrt Friedrichs III. nach Palästina. Seitdem kam wenig Neues hinzu. Das Heiligtumsbuch von 1509 nennt fast die gleichen Partikeln wie das Verzeichnis von 1518[111]. Die anderen Gänge füllten sich schneller, namentlich seit Friedrichs III. planvollem Vorgehen. Auf dem Reichstag zu Konstanz 1507 erwirkte er vom Papst einen Brief an alle Erzbischöfe, Äbte und geistlichen Prälaten des heiligen römischen Reiches, „von allen Reliquien vnd heiligthumbs an welchen orten die befunden etwas dauon yren fürstlichen gnaden mit zutailen vnd volgen zulassen" [112]. Davon erhoffte man eine „taglich merung" des Schatzes. Der Kurfürst war unermüdlich im Beschaffen neuer Heiltümer. Kosten hat er offenbar nicht gescheut. Jedenfalls zahlte er für Reliquien und Kirchenschmuck das Vielfache von dem, was ein Wittenberger Professor an Gehalt bezog. Meinhard, der gut unterrichtete und mitteilsame Cicerone, kann seinem ob der Fülle der Schätze kaum Worte findenden Begleiter erzählen, daß soeben erst neuer kostbarer Schmuck für die Kirche angelangt sei. Er weiß auch den genauen Preis anzugeben. Unter anderem nennt er vier Wandteppiche, die an den großen Festen um den Hochaltar aufgehängt werden sollen und 3000 Fl. gekostet haben [113]. Wer da weiß, daß mit 8 Fl. der Lebensunterhalt eines Studenten in Wittenberg bestritten werden, eine Professur bereits mit 9 Fl. in Bar ausgestattet sein konnte [114], hat einen Maßstab für die Summen, die Friedrich für die Stiftskirche aufbrachte.

Sie waren jedoch nicht zum Fenster hinausgeworfen, brachten vielmehr auf Umwegen der landesherrlichen Kasse und Dynastie einige Nutzung. Denn der Erwerb von Reliquien und Ablässen stand auch unter fiskalischen Erwägungen. Nachdem der Kardinal Raimund von Gurk, uns als Verkündiger des Jubelablasses bekannt, die Wittenberger Schloßkirche in eigener Person eingeweiht hatte, verlieh er ihr für den Besuch an den Festen aller Heiligen, Johannes des Täufers, S. Veits, S. Kilians und am Tage der Kirchweihe 100 Tage Ablaß, auf daß ihre bauliche Unterhaltung und Ausstattung erleichtert werde [115]. Auf Friedrichs Antrag wurde denn auch im gleichen Privilegienbrief der mit der Ausstellung der Reliquien verbundene Ablaß allen jenen zugesichert, die den Bau der Kirche durch Spenden und testamentarische Zuwendungen förderten [116]. Die Sammlung der Reliquien diente gleichen Zwecken. Im offiziellen Verzeichnis von 1509 wurde anstandslos ausgeführt, daß der Kurfürst das der planmäßigen Mehrung dienende Breve von 1507 erwirkt habe, um nichts zu unterlassen, „so zu zeytlichem vnd geystlichem aufnemen vnd erheben der berurten kirchen erschiessen möcht" [117]. So sorgte der Kurfürst auch für das zeitliche Gedeihen der Kirche, wenn er den Reliquienschatz mehrte. Dadurch entlastete er den eigenen „Bau- und Unterhaltungsfonds" der Kirche.

Die Zahl der Partikeln überschritt, wie Scheurl 1509 versichert, „viele Tausende" und wuchs „täglich" [118]. Meinhard druckte 1508 das den Inhalt von sechs „Gängen" angebende Verzeichnis in seinem Dialog ab, betonte aber zugleich, daß kaum eine Woche verstreiche, in der nicht einiges für die Kirche geschickt werde [119]. Bereits im folgenden Jahr war nach Ausweis des neuen offiziellen Verzeichnisses [120] der Inhalt auf acht Gänge verteilt. Die Summe aller Partikeln konnte auf 5005 angegeben werden.

Digitized by Google

Reliquien von Heiligen und Märtyrern gab es nun im Ueberfluß, allein von den unschuldigen Kindlein 204 Partikeln und selbst einen ganzen Leichnam. Neben den Aposteln und Evangelisten waren die Patriarchen und Propheten gut vertreten. Sogar vom Busch, den Moses brennen sah, ohne daß er verzehrt wurde, besaß die Kirche ein Stück; auch einiges von der Milch der Mutter Gottes, von ihrem Haar, Hemd, Rock und anderen Kleidern, vom Gürtel und Schleier, ja vom Wachs, das ihr in die Hand gegeben wurde, als sie gestorben war. An die Kindheit und Passion des Heilandes erinnerte nicht wenig. Stücke von der Wiege und Krippe Jesu, vom Heu und Stroh, auf das der Neugeborene gelegt, von den Windeln, in die er gewickelt worden war, konnten andächtig verehrt werden; aber auch Partikeln vom Stein, auf dem er gesessen, als er gekrönt wurde, vom Strick, mit dem er gebunden, von der Rute, mit der er gestäupt, von der Geißel, mit der er gegeißelt, von einem Nagel, der ihm durch die Hände oder Füße geschlagen worden, und außer dem schon erwähnten Dorn acht weitere ganze Dornen aus der Leidenskrone. Vom heiligen Kreuz wurden 33 Partikeln gezeigt. Die Gnaden waren groß. Jede Partikel war mit 100 Tagen Ablaß ausgestattet, jeder Gang außerdem mit 100 Tagen und einer Karene. Schon W. E. Tentzel hat berechnet, daß bei Zeigung des Heiligtums damals jeder Gläubige mehr als 1443 Jahre Ablaß erwerben konnte [121]. Die folgenden Jahre sahen weitere Erwerbungen. Zunächst hielt sich der Zuwachs noch in bescheidenen Grenzen. Im Verzeichnis von 1513 werden nur 5262 Stücke aufgezählt. Dann aber überstürzten sich die Eingänge. In fünf Jahren stieg die Gesamtsumme auf mehr als das Dreifache des Jahres 1509. Im Verzeichnis von 1518 wurden 17 443 Partikeln aufgeführt. Sie waren auf 12 Gänge verteilt. Der Ablaß wurde auf 127 799 Jahre und 116 Tage berechnet [122].

Dieser Reliquienschatz mitsamt seinen Gnaden war ganz gewiß groß. Schon er sicherte der Kirche eine bleibende Anziehungskraft. Aber außergewöhnlich reich war er doch selbst in jenen Gegenden nicht. Im nahen Halle vermittelte die Stiftskirche zu S. Moritz, die 1520 ihren in neun Gängen aufgestellten Schatz auf 8133 Partikeln und 42 ganze Körper von Heiligen gebracht hatte, einen Ablaß von 39 245 120 Jahren, 220 Tagen und 6 540 000 Quadragenen [123]. Dennoch war aber die Wittenberger Schloßkirche vor allen anderen Kirchen Deutschlands ausgezeichnet. Denn sie besaß seit 1398 dank einem Privileg Papst Bonifatius IX. den Portiunculaablaß, den Franz unmittelbar von Gott erlangt hatte. Reinhard wurde von seinem Führer darauf gebührend aufmerksam gemacht. Er erfuhr zugleich, daß außer in Assisi und Wittenberg nur noch im Vadstenakloster in Schweden die gleichen Gnaden erworben werden könnten [124]. Auch das Heiligtumsbuch von 1509 weist auf diesen einzigartigen Schatz hin [125]. Er bestand in der „Vergebung der Strafe und Schuld aller bereuten Sünden" [126]. Erworben wurde er von allen, die nach vorangegangener Reue und Beichte oder dem „guten Vorsatz" dazu am Allerheiligenfest in der Zeit von der Vesper der Festvigil bis zu der des Hauptfesttages ihre Gebete und Almosen in der Kirche darbrachten [127]. Auch dafür war gesorgt, daß jeder, mochte auch der Andrang groß sein, die verlangte Beichte ablegen konnte. Denn alljährlich hatte der Stiftsprobst acht Beichtväter zu ernennen, die am Feste selbst und an den drei vorhergehenden und nachfolgenden Tagen Beichte hören und mit Aus-

Digitized by Google

nahme weniger, dem apostolischen Stuhl vorbehaltenen Fälle von Schuld und Strafe lossprechen sollten [128]. Kein Wunder, daß Reinhard meinte, die „ersten Väter der Stadt würden", wenn sie aus ihren Gräbern erstünden, Rom nach Wittenberg versetzt wähnen. Durch die Schloßkirche war es ein Gnaden- und Wallfahrtsort vor anderen in Norddeutschland geworden. Das „ärmliche" und „häßliche" Wittenberg war doch reicher als manche bewehrte, stolze und prunkende Stadt [129].

5.

Einen neuen Brennpunkt hatte es durch die Universität erhalten. Auch ihr verdankte es, daß es sich äußerlich immer mehr vom „Dorf" entfernte, das es ohnehin nicht ganz gewesen war. Von ihr ging ja eine unmittelbare Einwirkung auf das Stadtbild aus [130]. Die städtischen Ziegeleien konnten jedem verständlich von dem neuen Leben zeugen, das in Wittenberg eingezogen war. Neue Gewerbe, wie die Maler und Buchdrucker, öffneten oder erweiterten ihre Werkstätten. Die Ausmalung des Schlosses verschaffte den Malern mit ihren Gesellen große Aufträge. Heimischen Druckern, wie Wolfgang Stöckel und Hermann Trebel, wurden schon in den ersten Jahren von Lehrern der Universität Aufgaben gestellt. Von der Leistungsfähigkeit der Wittenberger Presse unterrichtet noch heute das von Lucas Cranach illustrierte Heiligtumsbuch von 1509 sehr anschaulich. Auch in der Geschichte der Mühle spiegelte sich das regere Leben der Stadt. Die Gründung der Universität hatte die Ziffer der Einwohner Wittenbergs erhöht. An die Mühle wurden Ansprüche gestellt, denen sie auf die Dauer trotz dem von Meinhard erwähnten Erweiterungsbau nicht gewachsen war. Ihr Monopol, allein den Mehlbedarf zu decken, wurde unhaltbar. Der Kurfürst mußte gestatten, daß auch von auswärts Mehl eingeführt werde [131]. Die Entwicklung des wirtschaftlichen Lebens redet deutlicher als eine schnelle Schlußfolgerung aus allgemeinen Bemerkungen über das niedrige und häßliche Elbdorf. Der Rat wußte wohl, warum er, als die Universität „eyngeleitet" wurde, es an Entgegenkommen nicht fehlen ließ, auch den Doktoren vier Stübchen Wein schenkte und damals wie noch später sich zu Zahlungen für Bänke und Gestühl bereit finden ließ [132]. Er durfte sich von dem neu errichteten Generalstudium eine unmittelbare und anhaltende wirtschaftliche Kräftigung der Stadt versprechen.

Mit Störungen der öffentlichen Ordnung durch Mitglieder der neuen Korporation war zwar zu rechnen. Auch die Wittenberger Bursenstatuten, die den Geist aller mittelalterlichen Bursen atmeten, konnten Ausschreitungen nicht unmöglich machen. Die Versuchungen waren die gleichen wie anderwärts. Auch Wittenberg, das doch bald in den Ruf einer fleißigen Universität kam, könnte als Bier- und Hurenhaus gekennzeichnet werden, wenn lediglich Ausschreitungen oder die Gelegenheit dazu in den Gesichtskreis aufgenommen würden. Denn an „Tabernen" und Bier fehlte es in Wittenberg, wie wir wissen, nicht. Auch eine Frauengasse wurde vom Rat geduldet, noch dazu in der Nähe der Kollegienstraße. Meinhard hat sie in seinem Führer durch Wittenberg nicht verschwiegen. Er warnt Reinhard vor den Gefahren der „Sirenen" und vor ihrem aufdringlichen Gesang und Gebaren auf der Straße [133]. Christoph Scheurl verbot in seiner Festrede — sie

Digitized by Google

gehörte darum nach Meinhard zu dem, was Wittenberg anziehend mache — Waffen zu tragen, nachts auf den Straßen sich herumzutreiben oder die Schenken zum Zechen aufzusuchen. Unter seinem Rektorat sollte man ohne Zwist und Unruhen fromm und ehrbar leben [134]. Solche Mahnungen waren nicht bloße Rhetorik; auch in Wittenberg nicht. Ungefähr ein Jahr nach Scheurls Festrede brachten schwere Vergehen einzelner, der „Frevel" einiger Studenten an einigen Dienern des gelegentlich recht heißblütigen Bischofs Scultetus von Brandenburg das Interdikt über die Stadt [135]. Meinhard selbst spielt auf Reibungen an, die zwischen Studenten und Bürgern entstanden. Sie können ohnehin hinter den Bursenordnungen Wittenbergs wie anderer Generalstudien gewittert werden. In einer Gerichtsszene vor Jupiter zeigt Meinhard, was etwa die Bürger und Vorstädter gegen die neue, ungebundene und dreiste Scholarenschar an Klagen vorbringen könnten. Sie stehlen Getreide, Obst und Geflügel, zerbrechen Obstbäume und andere Bäume, raufen wohlriechende Kräuter und Blumen aus, springen auf Wiesen, Feldern und in Gärten umher, zerstampfen die Saat und statten den Fischteichen ihre Besuche ab. Die Häuser werfen sie mit Steinen, in den Wirtshäusern wollen sie allein herrschen, vor Tätlichkeiten schrecken sie nicht zurück und den Handwerkern bleiben sie die Forderungen schuldig. Das ist ganz gewiß ein langes und recht unerfreuliches Sündenregister. Doch eine getreue Wiedergabe der Wirklichkeit soll es nicht sein. Mit zuchtlosem Wesen der Wittenberger Studenten hätte Meinhard nicht für das neue Generalstudium geworben, an dem er selbst Lehrer war. Auch rühmte er seinem nach Köln strebenden Landsmann Reinhard den Fleiß und die Zucht, die am Wittenberger Studium herrschten. Natürlich braucht man auch dies nicht sofort für bare Münze zu nehmen. Aber es zeigt doch, daß Meinhard nicht die Absicht hatte, das Leben der Wittenberger Scholaren als wüst und ehrlos zu brandmarken. Die ganze Gerichtsszene ist in der Tat nach Form und Inhalt eine literarische humanistische Fiktion. Daß Wittenberg zur Universitätsstadt ausersehen wurde, beunruhigt die Bürger und Bauern. Sie fürchten, daß die Scholaren nichts in Frieden lassen. So muß denn ihr Prokurator Palemon vor Jupiters Thron aufzählen, was an Ausschreitungen denkbar ist. Solon nimmt sich der Angeschuldigten als Sachwalter an. Die Götter, in deren Herrschaftsbereich die Schandtaten der Studenten begangen sein sollen, wissen von keiner Ungebühr. Der gewandte Merkur aber schildert den Nutzen, den die Scholaren jetzt und später bringen werden. So löst sich der Prozeß in allgemeines Wohlgefallen auf [136]. Die Spannungen zwischen Bürgern und Studenten sind in Wittenberg nicht schärfer gewesen als in anderen Universitätsstädten. Und die Belebung des wirtschaftlichen Umsatzes durch die Universität ließ man sich gern gefallen. Selbst die Bauern scheinen nicht ganz unempfänglich dafür gewesen zu sein, daß an der Elbe eine höchste Bildungsanstalt erstand. Lateinische Brocken wurden von ihnen aufgeschnappt und im Tagesverkehr weitergegeben. Meinhard ließ zwei vorübergehende Bauern lateinisch grüßen. Die Formenlehre quälte sie freilich nicht; und die Aussprache nahm an der Lautverschiebung teil, die Sachsen damals erlebte. Aber Meinhard glaubte doch den lateinischen Sprachbrocken der Bauern, gewiß reichlich enthusiastisch, entnehmen zu dürfen, daß selbst das ungebildete und plumpe Landvolk gefällig und gesittet werde

Digitized by Google

und die Mohrenwäsche gelingen könne [137]. Diese Hoffnung war natürlich vergeblich. Aber als einen lästigen Eindringling empfand außer vielleicht den Wenden kein Teil der Bevölkerung die neue Universität. Allerheiligenstift und Generalstudium waren als Quelle des Ruhmes und Erwerbs gern gesehen. Aus einer „lehmigen" wollte, wie Scheurl versichert, eine „steinerne Stadt" [138] mit wachsendem Wohlstand werden.

§ 8.

Im Wittenberger Generalstudium.

1. Der allgemeine Charakter der neuen Universität. 2. Bescheidene Anfänge der neuen Hochschule. 3. Die Verfassungsreform von 1508. 4. Der wissenschaftliche Charakter des Wittenberger Generalstudiums. 5. Luther als Lehrer der Moralphilosophie und biblischer Baccalar.

1.

Kurfürst Friedrichs und Herzog Johanns landesväterlicher Fürsorge, die den eigenen Landen den Nutzen und Ruhm einer eigenen Hochschule sichern wollten, verdankte das Wittenberger Generalstudium sein Dasein. In schwierigen Fällen sollte es ihnen und ihren Untertanen „gleichsam ein Orakel" sein, das die Regierung des Landes erleichtere und jedem das Seine zu geben helfe [1]. An die Gründung bloß einer Landeshochschule war aber nicht gedacht. Die in den Hauptort des Kurkreises gelegte Universität sollte den Wettbewerb mit den benachbarten Universitätsstädten aufnehmen können, zu denen nicht bloß das abgelegene Rostock gehörte, sondern auch die berühmten und stark besuchten Hochschulen zu Leipzig und Erfurt. Von Kaiser Maximilian I. wurde ein Stiftungsprivilegium erwirkt, das unter dem 6. Juli 1502 ausgefertigt wurde. Damit war der feste Boden gewonnen, auf dem ein Generalstudium errichtet werden konnte, das in allen Ländern der abendländischen Christenheit anerkannte akademische Grade zu verleihen vermochte. Daß es zunächst nur aus kaiserlichem Stiftungsbrief sein Recht herleiten konnte, beeinträchtigte nicht die Allgemeingültigkeit seiner Grade. Vollends eröffnete es keine neue Epoche in der Geschichte der deutschen Universitäten. Gewiß wäre es regster Beachtung wert, wenn die neue Gründung durch ihren Stiftungsbrief vor aller Welt hätte bezeugen wollen, daß sie der Bevormundung durch den Papst und die Kirche sich entziehen und die Pflege der Wissenschaft und des Unterrichts einem von kirchlichen Maßstäben sich freihaltenden und die unbefangene Forschung frei gebenden „Staat" übertragen wissen wolle [2]. Solche Absicht lag den Stiftern aber ganz fern. Noch wußten die Generalstudien, auch das Wittenberger, nichts von einer modernen Trennung der Gewalten. Stellte der Papst den Stiftungsbrief aus, so empfand die weltliche Obrigkeit dies nicht als einen unerträglichen Uebergriff in ein ihr vorbehaltenes Gebiet. Man kannte weder eine von der geistlichen Gewalt emanzipierte Wissenschaft noch eine nur dem „Staat", um einmal diesen modernen Begriff zu brauchen, zugewiesene Pflege der Wissenschaft [3]. Das vom Generalstudium übermittelte Wissen mußte „erlaubt" sein [4]. Ketzerische, irrige, ja selbst nur anstößige

Digitized by Google

Lehre war untersagt. Das Kanzleramt und der Promotionseid, der die Verpflichtung zu reiner Lehre und zur Denunziation falscher auferlegte, sollten allem Unerlaubten eine unübersteigbare Schranke aufrichten. Was aber erlaubtes Wissen sei, konnte schließlich nur die geistliche Gewalt feststellen. Darum wurde dem Papst als Lehrer der Christenheit unbedenklich das Recht zuerkannt, Universitätsprivilegien zu verleihen. Und ebenso verständlich war nun ihre Gültigkeit im Bereich der ganzen Kirche. Doch auch der Kaiser konnte, ohne eine fremde Gewalt an sich zu reißen, Generalstudien privilegieren. Die Befugnis dazu entnahm er der Idee des römischen Kaisertums. In ihr steckte, trotz aller Beschränkung durch die politische Wirklichkeit, ein internationales Element, während der Landesfürst, auch der König, territorial begrenzt blieb; darum auch, was er an Freiheiten verleihen mochte. Außerdem war der Träger der Kaiserkrone Schutzvogt der die abendländischen Völker umspannenden Kirche [5]. Deswegen konnte sich der Kaiser im Wittenberger Stiftungsbrief auch als Schirmherrn und Patron aller Wissenschaften bezeichnen [6], ohne damit einen bis dahin nicht vernommenen Anspruch zu erheben. Und auch der Kurfürst war sich nicht bewußt, einen ungewöhnlichen Schritt getan zu haben, als er den Kaiser um Ausfertigung eines Stiftungsbriefes anging. Er wandte sich nur an jene Obrigkeit, die dem Herkommen gemäß über die Gewährung von Universitätsprivilegien im Bereich des heiligen römischen Reichs verfügen [7] und jedem Doktor des von ihr errichteten Generalstudiums die Befugnis zusprechen konnte, überall in der Welt, nicht nur innerhalb der Grenzen des römischen Reiches, als Lehrer aufzutreten [8]. Wenn also der Kaiser erklärte, „aus der Fülle der kaiserlichen Gewalt" [9] Generalstudien errichten zu können, so bezeugte er kein umstrittenes, sondern ein allgemein anerkanntes Recht. Der gefeierte und papsttreue Wittenberger Rechtslehrer Petrus Ravennas, dessen Namen die kleine Straße der Minderbrüder zu Wittenberg trug [10], war ganz zutreffend unterrichtet, wenn er am 3. Mai 1503 in einer vor den Fürsten von Sachsen gehaltenen Vorlesung über die Gewalt des römischen Papstes und Kaisers sagte, der Kaiser könne ohne Zustimmung des Papstes Universitäten selbst für Theologie und kanonisches Recht privilegieren [11]. Von diesem Recht hatte Maximilian in seinem Stiftungsbrief für Wittenberg unbedenklich Gebrauch gemacht [12]. Er so wenig wie der Kurfürst von Sachsen haben geahnt, daß man darin später den Anfang einer neuen Epoche in der Geschichte der Generalstudien entdecken würde.

Wenige Monate nach der Eröffnung der Universität bemühte sich freilich der Kurfürst auch um die Zustimmung der geistlichen Obrigkeit. Aber nicht, weil er an der Rechtmäßigkeit oder Zulänglichkeit einer rein kaiserlichen Stiftung irre geworden wäre. Es konnte vielmehr der neuen Stiftung, die doch einen recht ernsten Wettbewerb mit den älteren und berühmten Nachbaruniversitäten nehmen mußte, nur nützlich sein, wenn sie die beiden höchsten Gewalten der Christenheit ausgesprochen zu Patronen hatte. Die Fülle der Bestätigungen sollte den Mangel der Tradition ersetzen helfen. Auch wies die Frage der Beschaffung des Geldes auf Verhandlungen mit der geistlichen Obrigkeit. Sollte Wittenberg wie andere Hochschulen die Last der Besoldungen und des Unterhalts möglichst geistlichen Stiftungen aufbürden, so bedurfte es besonderer Vereinbarungen mit der Kurie. Sie nicht anzustreben hatte der sparsame Kurfürst keinen Anlaß. Die von ihm mit den geistlichen Würden-

Digitized by Google

trägern eingeleiteten Verhandlungen standen auch unter beiden Gesichtspunkten. Bereits am 2. Febr. 1503 „konfirmierte" der Kardinallegat Raymund Peraudi die kaiserliche Stiftung [13]. Ihre Gültigkeit in Frage zu stellen ist auch ihm, dem Vertreter des Papstes, nicht in den Sinn gekommen. Ausdrücklich versicherte er, die Universität Wittenberg sei „durch königliche Autorität nach hergebrachter Ordnung" errichtet worden [14]. Es solle aber „das Licht des apostolischen Glanzes" hinzukommen, damit nach Kräften für das Gedeihen der jungen Pflanzung gesorgt sei [15]. Und den Lehrern, die befürchteten, es könnten die Promotionen in der Theologie und im kanonischen Recht „ohne spezielle Autorität des apostolischen Stuhles nicht genügen", wurden in einem eigenen, unter dem gleichen Datum ausgestellten, zeitlich begrenzten Schreiben die bereits durch den Kaiser den Theologen und Kanonisten erteilten Privilegien noch besonders bestätigt [16]. Selbst vor ganz skrupulösen Seelen konnte nun die neue Universität bestehen. Und im Wettbewerb mit den älteren Gründungen konnte sie hervorheben, daß ihr Recht unantastbar sei und mit dem jeder anderen hohen Schule sich messen könne. Schließlich erwirkte noch der um seine Hochschule besorgte Kurfürst die Ausfertigung eines eigenen päpstlichen Privilegiums (20. Juni 1507). Wie es in Bestätigungsurkunden üblich war, erklärte Julius II ausdrücklich, daß er alle etwa im kaiserlichen Gründungsbrief enthaltenen Mängel beseitige [17]. So ließen Zahl und Herkunft der Privilegienbriefe nichts zu wünschen übrig. In den aus dieser Zeit stammenden Schriften und Kundgebungen, die zum Besuch der Hochschule aufforderten, gedachte man darum auch gern dessen, daß die neue Stiftung es mit jedem Generalstudium, auch den altberühmten Generalstudien in Bologna und Paris, aufnehmen könne.

2.

Die Eröffnungsfeier hatte sich freilich in recht bescheidenen Grenzen gehalten. Gleichsam nur im engsten Kreise wurde die Akademie am 18. Okt. 1502 „inthronisiert". Auch der bald nach der Feier verfaßte, im Amtsbuch der theologischen Fakultät enthaltene Bericht, der doch hervorhebt, daß man in geziemender Weise Festlichkeiten veranstaltet und einen „recht ansehnlichen Apparat" aufgeboten habe, kann nichts angeben, das wirklich glanzvollen Prunk erkennen ließe [18]. Friedrich und Johann hatten zwar durch öffentliches Ausschreiben „allen und ieglichen, was Standes oder Wesen sie sind, Geistlichen und Weltlichen" die Inthronisation bekannt gegeben [19]. Doch außer den anwesenden Lehrern und Schülern beteiligten sich nur einige wenige Untertanen der sächsischen Fürsten an der Feier. Sie selbst blieben ihr fern [20]. In feierlichem Zuge begab man sich in die Burg, wo Hermann von dem Busche, der erste Professor der Beredsamkeit und Dichtkunst, die Ratsherren in einer „eleganten" Rede begrüßte [21]. Darauf ging man, wiederum in Prozession, in die Pfarrkirche. Hier wurde eine Messe de Spiritu Sancto gesungen und vom Lizentiaten Nik. Schreyter, Pfarrer zu Torgau, eine Predigt gehalten. Der kirchlichen Feier folgte in der Sakristei der Pfarrkirche die Wahl des Rektors und der Dekane. Martin Polich von Melrichstadt, Leipziger Doktor der Medizin, neben Staupitz Berater des Kurfürsten bei der Gründung der Universität, wurde zum Rektor gewählt. Staupitz wurde erster Dekan der theologischen Fakultät. Auch die Fakultäten der Juristen

Digitized by Google

und Artisten erhielten ihre Dekane. Eine medizinische Fakultät konnte nicht gebildet werden. Erst im Winter 1504/05 sah Wittenberg seinen ersten medizinischen Ordinarius [22]. Aber noch Meinhard konnte nur zwei medizinische Magister — Joh. Schwabe und Theoderich Block — und den Bakkalar Simon Stein nennen, der damals zugleich Dekan der Artisten war [23].

Recht unvollständig mußte also die Universität ihren Unterricht beginnen. Als Kollegiengebäude stand zunächst, bis der Kurfürst das neue Kollegium in der Nähe des Augustinerklosters hatte errichten lassen, nur das „Beichthaus zu den Mönchen" zur Verfügung [24]. Die feierlichen Promotionen wurden in der Pfarrkirche vollzogen. Was das Wittenberger Gemeinwesen zum Unterhalt beisteuern konnte, war nicht viel. Bänke und Katheder für den Unterricht im Kollegiengebäude und für die Promotionen in der Kirche wurden, wie die städtischen Abrechnungen ergeben, in den ersten Jahren von der Stadt gestellt. Dies und was sonst noch gewährt wurde, waren aber doch nur kleine Beihilfen und Erleichterungen. Hinter der neuen Gründung stand keine reiche Bürgerschaft. Sie der Ziffer ihrer Besucher zu überantworten, wäre aber leichtfertig gewesen. Das günstig gelegene Erfurter Generalstudium konnte dank der hohen Zahl der dort zusammenströmenden Studierenden zeitweilig aus seinen Gebühren und Gefällen außerordentliche Ausgaben bestreiten und das Fehlen eines großen Stiftungsvermögens in den Jahren der Blüte unschwer verschmerzen. Wittenberg mußte von vornherein vor solchem Wagnis verschont bleiben. „Im Winkel Sachsens" gelegen fehlte ihm ein natürliches Hinterland für einen starken Besuch. Die Nachbarschaft der schon berühmten Hochschulen Erfurt und Leipzig konnte ebenfalls die Zahl der Scholaren beeinträchtigen. Um sie anzulocken, stellte der Kurfürst sogar freie Promotionen für die ersten drei Jahre in Aussicht [25]. Er schmälerte die Einnahmen seiner Gründung, nur um den Besuch günstig zu beeinflussen. Mit künstlichen Mitteln sollte er gehoben werden. So nötig erschien dies, daß noch über die dreijährige Frist hinaus die Grade umsonst erteilt wurden. Noch Meinhard rühmte 1508 neben dem billigen Leben in Wittenberg, das übrigens auch Oldecop bezeugt, die freie Promotion [26]. Damals ließ der Besuch schon zu wünschen übrig. Im ersten Semester waren 416 immatrikuliert worden. Im folgenden Semester konnten noch 258 immatrikuliert werden. Dann sank die Ziffer rasch, von 132 im dritten Semester auf 40 im vierten. In den folgenden Semestern hielt sie sich zwischen ungefähr 100 und 50. Im Wintersemester 1508/09, das Luther zum erstenmal in Wittenberg sah, wurden 69 inskribiert. Das waren, zumal in Frankfurt a. O. unter tätiger Mitwirkung Konrad Wimpinas, des heftigen Gegners Polichs, eine Rivalin erstanden war, fast Besorgnis erregende Zahlen, jedenfalls keine Ziffern, die der Entwicklung des jungen Generalstudiums eine blühende Zukunft verhießen.

Den Unterhalt mußten, wie an älteren Generalstudien, im wesentlichen kirchliche Stiftungen verbürgen. Ganz von selbst fiel das Auge auf das reiche Allerheiligenstift [27]. Dennoch war es nicht reich genug, um dem neuen Zweck auch nur einigermaßen zu genügen. Die Einkünfte mußten beträchtlich gesteigert und die Domherrnstellen vermehrt werden. Drei Landpropsteien, sieben Pfarreien, darunter die reiche Pfarrei von Orlamünde, und die sehr begüterte Kapelle auf dem Wittenberger

Digitized by Google

Pfarrkirchhof wurden in den folgenden Jahren für das Stift ausgeschieden. Die Präpositur wurde in ein Dekanat umgewandelt, dem die Aufsicht über die gottesdienstlichen Verrichtungen und die Leitung des Kapitels anvertraut wurde. Ihm folgte eine neue Präpositur, ein Archidiakonat, eine Kantorei, Custodia und Scholastria, ein Syndikat und fünf Kanonikate. Die Inhaber dieser Pfründen waren Mitglieder der Universität und verpflichtet, Vorlesungen in der theologischen, juristischen und artistischen Fakultät zu halten [29]. In der päpstlichen Urkunde vom 20. 6. 1507 erlangte der Kurfürst die Bestätigung aller Inkorporationen und die dauernde, lückenlose Vereinigung von Stift und Universität. Zwar reichten auch jetzt noch die Einkünfte des Stifts nicht aus, um alle Ausgaben der Universität zu bestreiten. Aber es war doch ein guter und fester Grundstock gelegt. Blieben auch die Gehälter recht niedrig [29] und fehlte es an Mitteln, jede Vorlesung durch besoldete Lehrer halten zu lassen und dem Bedürfnis nach neuen Vorlesungen und Kathedern mühelos nachzukommen [30], so war doch seit dem Juni 1507, mit dem die äußere Gründungsgeschichte ihren Abschluß fand, die Universität lebensfähig.

3.

Fast gleichzeitig konnte auch der Verfassung der Hochschule ein erster Abschluß gegeben werden. Im Jahre 1508 erhielt sie durch Vermittlung Chr. Scheurls die Satzungen, die das letzte Jahrzehnt ihrer mittelalterlichen scholastischen Geschichte begleiteten. Sie traten in Wirksamkeit in dem gleichen Semester, in dem Luther seine Arbeit in Wittenberg aufnahm. Im kaiserlichen Stiftungsbrief war der neuen Hochschule das Recht verliehen worden, im Einvernehmen mit dem Herzog oder seinen Nachfolgern, nach der Gewohnheit der übrigen Universitäten sich Satzungen und Ordnungen zu geben, sowie ihren Rektor und ihre Beamten nach eigenem Ermessen zu wählen [31]. Von diesem Recht wurde auch Gebrauch gemacht. Man lebte nicht, wie behauptet wird, erst einige Jahre ohne Verfassung, und lieferte nicht die doch unvermeidlich kommende Verfassung dem Zufall einzelner Beschlüsse der Fakultäten und des Senats oder der Willkür und selbstherrlichen Entscheidung des Landesherrn aus [32]. Sehr bald nach der Gründung hat das Wittenberger Generalstudium Satzungen erhalten. Auch hat sie der Landesherr nicht eigenmächtig auferlegt. So wenig der kaiserliche Stiftungsbrief eine neue Epoche in der Geschichte der deutschen Universitäten einleitete, so wenig machte der Vorbehalt der Zustimmung der Landesherren zu den beschlossenen Statuten aus dem Wittenberger Generalstudium eine moderne Staatsanstalt. Schon früher hatten die Stifter in den Gründungsbriefen Bestimmungen über die Verfassung getroffen. Ebenfalls hatte landesherrliche Bestätigung der von der Korporation angenommenen Satzungen erteilt werden können [33]. Das waren Stiftungsvorbehalte, die vom modernen öffentlichen Recht weitab liegen. Vollends hatten Kaiser Maximilian und der Kurfürst nicht im Sinne gehabt, dem Wittenberger Generalstudium einen neuen Charakter zu geben. Es sollte, wie ausdrücklich versichert wurde, in hergebrachter Weise sich Satzungen geben dürfen [34]. Keine Beobachtung gestattet die Annahme, daß diese Bestimmung auf dem Papier blieb und der Landesherr sich allein die Gesetzgebungsgewalt anmaßte [35]. Als er der Gründung nahe trat, ließ er sich von Männern

Digitized by Google

wie Martin Polich, den die Grabinschrift den Vater der Hochschule nennt, und Joh. v. Staupitz beraten. Der Universität ohne Einvernehmen mit den berufenen Lehrern und im Widerspruch mit dem kaiserlichen, wenige Monate später durch den Kardinallegaten bestätigten Privilegium die Organisation zu geben, konnte er sich wirklich nicht versucht fühlen. Er hätte ja sofort hören müssen, daß er die „Privilegien und Freiheiten" des Generalstudiums antaste. Und so gut wie jeder andere wußte er, daß die Doktoren und Scholaren sich die „Freiheiten" nicht stillschweigend rauben ließen. Die Geschichte der eigenen Stiftung konnte er nicht mit der Aussicht auf einen Kampf um die Freiheiten der gelehrten Zunft eröffnen wollen. Von Anfang an hat die neue Hochschule innerhalb der angegebenen Schranke sich selbst ihre Gesetze gegeben. Das erklärt auch ungezwungen, warum sie die Satzungen des entlegenen Tübingen übernahm [36]. Anlehnung an Erfurt und Leipzig hat man nicht nur tatsächlich, sondern offenbar geflissentlich vermieden. Zwar hatte Wittenbergs erster Rektor Martin Polich in Leipzig als medizinischer und juristischer Doktor gelehrt. Das letzte Jahr seiner Leipziger Tätigkeit brachte ihm jedoch eine heftige literarische Auseinandersetzung mit Konrad Wimpina. In Wittenberg wurde der Streit fortgesetzt. Er wurde zu einer selbst in jenen Tagen auffallenden „Schimpffuge" [37]. Diese Fehde konnte die Neigung, in Leipzig das Vorbild für die eigene Hochschule zu suchen, weder wecken noch stärken. Um so weniger, als schon im Jan. 1503 Wimpina durch den Kardinallegaten Reimund Peraudi in Leipzig auf das feierlichste zum theologischen Doktor promoviert wurde und nun die Wittenberger ihrerseits unzweideutig für den von Wimpina als Ketzer verdächtigten Polich Stellung nahmen, dem drei Wochen später von der theologischen Fakultät unter dem Dekanate Staupitzens der theologische Doktorhut verliehen wurde. Aber einen wesentlichen Einfluß auf die Gründungsgeschichte des neuen Generalstudiums gewann, mag's auch angenommen worden sein, dieser Streit doch nicht. Wittenberg war von vornherein als Rivale Leipzigs gedacht gewesen. Eine Hochschule, wie sie das Herzogtum Sachsen besaß, sollte dem Kurkreis nicht dauernd vorenthalten bleiben. Er sollte sich einer gleichen Bildungsstätte erfreuen dürfen wie das Herzogtum, dem nach der Trennung der sächsischen Lande im Jahre 1485 Leipzig mit seiner Universität zugefallen war. Stand aber Wittenberg von vornherein, ohne Rücksicht auf persönliche Fragen und Gegensätze, in Rivalität zu Leipzig, so verbot sich von selbst eine so enge Anlehnung, wie die Uebernahme der Statuten sie bedeutet hätte. Ein namhafter Zuzug von Studierenden in die junge, noch im Werden begriffene Universitätsstadt war nicht zu erwarten, wenn im günstigsten Fall nur in Aussicht gestellt werden konnte, was die berühmte Nachbaruniversität seit langem und vollkommener besaß. Als Tochter Leipzigs hätte Wittenberg sich den Kampf ums Dasein unnötig erschwert. Auch als Tochter Erfurts, das ebensowenig wie Leipzig an der Wiege der neuen Hochschule gestanden hat. Die junge Gründung wäre auch sofort auf jene Hemmungen gestoßen, die die ausschließliche Pflege des Occamismus schuf. Ein altes, zu Ruf und Ansehen gelangtes Generalstudium wie das Erfurter konnte aus der Beschränkung auf die Schule der „Modernen" Ruhm und Anziehungskraft gewinnen. Eine in ihren ersten Anfängen stehende Hochschule konnte es nicht wohl wagen, jenen Einwänden zu trotzen, über

Digitized by Google

die Erfurt sich hinwegsetzen durfte. Vielseitigkeit konnte verheißungsvoller erscheinen als Beschränkung. So wurde die Anlehnung auch an Erfurt vermieden. Das noch junge, beide Richtungen zulassende Generalstudium im Schwabenland gab die Satzungen her für die neue Hochschule an der Elbe [38]. Daß grade das ferne Tübingen die Statuten für Wittenberg lieferte, hatte, wenn man will, zufällige Gründe. Die angesehensten Lehrer der neuen Universität waren nämlich Tübinger. Die ersten Dekane der theologischen, juristischen und artistischen Fakultät hatten in Tübingen studiert und akademische Grade erworben, ein Staupitz, der erster Dekan der Theologen wurde, ein Wolfgang Stehelin, in dem die Juristen ihren ersten Dekan erhielten, ein Sigismund Epp, der erste Dekan der Artisten. Neben ihnen hatte der Kurfürst noch andere Lehrer berufen, die entweder in Tübingen studiert und unterrichtet hatten oder unmittelbar nach Tübingen gehörten [39]. Kein Wunder, daß Dekane und Professoren, die im Einvernehmen mit dem Kurfürsten die Ordnungen der Universität und der Fakultäten zu beschließen hatten, die Tübinger Statuten übernahmen. So wurde auch das Wittenberger Studium nicht nach Nationen gegliedert, wie das Leipziger, sondern nach Fakultäten. Und eben darum sollten auch in Wittenberg „beide Wege" den Scholaren offen stehen [40]. Aber sie gewannen zunächst eine andere Bedeutung als in Tübingen [41]. Dort hatte man, wie es der Sachlage entsprach und auch anderwärts üblich war, darunter die Alten, d. h. die Schüler eines Thomas und Skotus, und die Modernen, also die Anhänger eines Occam verstanden [42]. In Wittenberg aber beherrschten zunächst die Thomisten und Skotisten das Feld. Sie gingen beide den „alten Weg". Thomismus und Skotismus mußten darum jeder für sich einen gesonderten Weg darstellen, wenn denn der Wortlaut der Statuten als verwirklicht und die Wittenberger Hochschule als Pflegstätte zweier Wege gelten sollte. Den trennenden Bestimmungen, unter die in Tübingen Alte und Moderne gestellt waren, wurden in Wittenberg die Thomisten und Skotisten unterworfen. Wenn auch nicht grundsätzlich, so doch im wesentlichen der Sache nach, war Wittenberg in seinen ersten Jahren eine Schule der „Realisten".

Schon 1508 erhielt es neue Satzungen. Nicht weil die Fakultäten bereits nach wenigen Jahren zu einem Neubau sich entschlossen hätten, etwa unter dem Einfluß einer neuen, alles Alte verdrängenden Bewegung. Noch wirkten in Wittenberg im gleichen Geiste wie bisher Männer aus der ersten Zeit, vornehmlich die beiden Berater des Kurfürsten aus den Monaten der Gründung, Martin Polich und der allerdings oft und lange abwesende Staupitz. Die Väter, die die alten Gesetze gegeben hatten, standen nach wie vor in Ansehen. Ihr Werk, die Verfassung der Universität, galt nicht als unbewährt. An der Einführung der neuen Verfassung nahm Polich selbst tätig Anteil [43]. An grundlegende Neuerungen dachte niemand, als die Durchsicht und Neubearbeitung der alten Statuten in Auftrag gegeben und durchgeführt wurde. Es galt vielmehr, die Unfertigkeit der Gründungsjahre auch in den Statuten zu überwinden. Das war gerade jetzt möglich. Denn mit der Inkorporation von Stift und Universität hatte die Gründungsgeschichte ihren Abschluß gefunden. Es wurde aber auch dringend nahe gelegt. Denn die Inkorporation schuf verfassungsrechtliche Bestimmungen, auf die in den Universitätsstatuten Rück-

Digitized by Google

sicht genommen werden mußte. Waren die Kanoniker der Schloßkirche genötigt, auf Grund des Privilegiums Papst Julius II vom 20. Juni 1507 den Statuten ihres Stifts eine neue Fassung zu geben [44], so stand die Universität unter der gleichen Nötigung. Beiden eng und auf ewig miteinander verbundenen Anstalten waren nicht nur Pfründen inkorporiert worden, es hatte auch die Universität das Ernennungsrecht bei der Besetzung der Stiftsherrnstellen erhalten. Dies Recht mußte in den Statuten niedergelegt und umschrieben werden. Das geschah denn auch [45]. Schon die päpstliche Bulle würde genügen, um die Kurzlebigkeit der ältesten Fassung der Wittenberger Satzungen zu erklären. Aber auch die Einführung des eigenartigen Instituts der „Reformatoren der Universität" nötigte zu einer Umarbeitung der alten Statuten. Begreiflich genug wurden nun auch, wo die Erfahrungen der verflossenen Jahre es wünschenswert erscheinen ließen, Verbesserungen und Ergänzungen vorgenommen. Die Bestimmungen über die Zucht der Scholaren wurden neu durchgesehen. Jetzt fand auch der Nominalismus, der seit Trutvetters Berufung 1507 nachdrücklich in Wittenberg vertreten war — der „moderne" Epp kehrte schon 1504 nach Tübingen zurück, nachdem er in Wittenberg für den Skotismus tätig gewesen war —, unter dem Titel eines Weges Wilhelms in den neuen Satzungen seinen Platz [46]. Christoph Scheurl, der soeben das Rektorat bekleidet hatte, übernahm mit Eifer und anerkanntem Erfolg die Aufgabe, die alten Satzungen umzuarbeiten. Sein persönliches Verdienst war nicht nur die dem humanistischen Latein entgegenkommende Glättung des Ausdrucks und die der neuen Lage angepaßte Ordnung der einzelnen Stücke. Er brachte auch sachlich Eigenes hinzu. An strengeren Vorschriften über den Wandel der Studierenden war ihm persönlich gelegen. Als Rektor hatte er verboten, daß man Angriffswaffen trage und bestimmte Wirtshäuser aufsuche. In die neuen Statuten wurden diese Bestimmungen des Scheurlschen Rektorats, auf die Meinhard sonderlich aufmerksam machte, hineingearbeitet. Vornehmlich aber war Scheurl das Institut der „Reformatoren" zu danken. In der Verfassungsgeschichte der deutschen Universitäten steht es isoliert da. Aber es ist weder so unerklärlich, wie man gemeint hat [47], noch Zeugnis dessen, daß Wittenberg jetzt die mittelalterlichen korporativen Freiheiten einer modernen „staatlichen" Leitung und Aufsicht opferte. Scheurl hat es in Bologna kennen gelernt und beglückte nun, nachdem er kaum in Wittenberg festen Fuß gefaßt hatte, die junge Hochschule mit der bolognesischen Einrichtung [48]. Er selbst hatte seiner „das Antlitz der Wittenberger Gelehrtenrepublik verändernden" Schöpfung eine große Bedeutung beigelegt, ohne freilich geglaubt zu haben, eine moderne Entrechtung der privilegierten Korporation in die Wege geleitet zu haben. Er schuf nur ein verfassungsrechtliches Institut von Vertrauensmännern zwischen der Universität und dem Kurfürsten. Bis dahin hatte der Kurfürst, wenn es erforderlich und wünschenswert erschienen war, neben dem Kanzler auch Professoren der Hochschule ins Vertrauen gezogen und ihnen Aufträge erteilt [49]. Der mit Befugnissen der Rechtsprechung, Verwaltung und Aufsicht ausgestattete Vierer-ausschuß der Reformatoren, der sich aus dem jeweiligen Rektor und aus Doktoren des Professorenkollegiums zusammensetzte, konnte wohl die korporativen Rechte der Universität ebenso gut verbürgen wie die bisherige Praxis es vermocht hatte. Wenn zudem von vornherein und, wie es hieß, dem Herkommen

Digitized by Google

gemäß, im Einvernehmen mit dem Herzog die Verfassung der Universität ausgebaut werden sollte, so bedeutete die Einführung von Reformatoren keine grundstürzende Neuerung; zumal Scheurl ihnen Aufgaben zuwies, die in Tübingen auf mehrere Organe verteilt waren [50]. Den Zusammenhang mit den bisher geltenden und jedenfalls mit den Tübinger Statuten suchte er zu wahren, indem er sich zum Teil wörtlich an sie anlehnte [51]. Hat auch das Institut der Reformatoren sich nicht bewährt, so sollte es doch weder das Generalstudium noch die einzelnen Fakultäten entrechten, sondern die nun einmal bestehenden Beziehungen zum Kurfürsten geschlossener, straffer und durchsichtiger gestalten. Die von den „Reformatoren" geprüfte und dann vom Kurfürsten verkündete Verfassungsreform von 1508 hat dem letzten katholischen Jahrzehnt der Universität Wittenberg genügt. Erst der großen, schon unter Luthers Einfluß stehenden Studienreform [52] mußte sie weichen. Die Schranken des Mittelalters durchbrach sie nicht. Der Tübinger Grundstock blieb erhalten. Und die beiden hauptsächlichsten Neuerungen, die auf die Bulle des Papstes und den unmittelbaren Einfluß Scheurls zurückgingen, hatten mit einer neuen geistigen Bewegung nichts zu tun. Wittenberg blieb, was es im Gründungsjahr gewesen war: ein spätmittelalterliches Generalstudium.

4.

Auch Methode und Geist des Unterrichts bewegten sich nicht auf bisher unbekannten Pfaden. Im großen und ganzen war Wittenberg auch nach der Reform von 1508 eine scholastische Universität mit den üblichen Bursenordnungen, Lehrbüchern, Vorlesungen und Resumptionen. In wunderlicher Verkennung des Tatbestandes ist der Wittenberger Hochschule ein halb „evangelischer" Charakter zugesprochen worden. Natürlich steht im Hintergrund auch dieser Zeichnung die altprotestantische Ueberlieferung. Schon Mathesius hatte Martin Polich, den „Vater" der Hochschule, als aufrichtigen Bewunderer des sofort nach seiner Uebersiedelung nach Wittenberg gegen die Sophisten ins Feld rückenden Frater Martinus geschildert und in ihm einen Vorkämpfer wider alle Sophisterei und Scholastik verstehen gelehrt: „Der Münch wird alle Doctores jrre machen vnnd ein newe lehre auffbringen vnd die gantze Römische Kirche reformieren. Denn er legt sich auf der Propheten vnd Apostel schrifft vnd stehet auff Jesu Christi wort, das kan keiner weder mit Philosophey noch Sophisterey, Scotisterey, Albertisterey, Thomisterey vnnd dem gantzen Tardaret vmbstossen vnd widerfechten" [53]. Und Melanchthon erzählt, daß Polich oft gesagt habe, im Bruder Martin wohne eine solche Kraft des Geistes, daß er der in den Schulen üblichen Lehrweise eine andere Gestalt geben werde [54]. Man entdeckte darum unschwer in Polich einen Gegner des Aristoteles, des großen Zerstörers der reinen Lehre, und einen Freund der Begründung aller Lehre durch die heiligen Schriften [55]. Dies Streben, die Bibel zur Grundlage des wissenschaftlichen Betriebes zu machen, soll der Universität sogar von Haus her mitgegeben worden sein. Ihr „Schutzgott", wie der auf klassische Redewendungen bedachte Scheurl den mittelalterlichen Patron nannte, war Augustin. Die theologische Fakultät war dem Patronat des „göttlichen" Paulus, „der Posaune des Evangeliums", anbefohlen [56]. Am Feste seiner Bekehrung wurde er durch eine prächtige Feier

Digitized by Google

in der Schloßkirche in Gegenwart der Universität geehrt [57]. Von Anbeginn an stand die Wittenberger Hochschule unter dem Namen der beiden Männer, zu denen sich der Reformator vor anderen bekannte. Diese Namen sollten nun sofort in eine bestimmte Richtung weisen. Die Satzungen der theologischen Fakultät betonten ja ausdrücklich, daß der „Schutzgott" der Universität, der hoch angesehene Bischof Augustin, allein den Büchern der heiligen Schrift die Ehre zuerkannt habe, daß sie nie geirrt hätten [58]. Und Paulus wurde als Posaune des Evangeliums gewürdigt und deswegen zum Patron der theologischen Fakultät gemacht. So scheint also Wittenberg doch von vornherein vor der Aufgabe gestanden zu haben, mit der Scholastik und ihren Autoritäten aufzuräumen. Der herkömmliche Rahmen der alten Generalstudien würde dann wirklich ein dem Mittelalter fremdes Bild umspannen. Man ist in der Tat vor dieser Folgerung nicht zurückgeschreckt und hat in den theologischen Statuten der Universität eine unverkennbar „evangelische Färbung" entdeckt [59]. Auch wem sie zu danken sei, wußte man anzugeben. Staupitz, der in Luther „das Licht des Evangeliums entzündete", und von der Ueberlieferung als ein demütiger Freund evangelischer Wahrheit geschildert wurde, stand Christoph Scheurl „bei der Abfassung der theologischen Statuten" zur Seite und gab ihnen die für Luthers Studiengang und die kommende Reformation bedeutungsvolle Haltung [60]. Und wie eine Weissagung auf die Zukunft erscheint die „beachtenswerte Neuerung", daß Wittenberg neben einem thomistischen und skotistischen Ordinariat eine ordentliche Professur für die heilige Schrift erhielt. Während die Erfurter im Schriftstudium nur ein Durchgangsstadium erkannten und ihre promovierten Doktoren „fast ausschließlich das Sentenzenwesen" pflegten [61], bekannte sich Wittenberg durch seine biblische Professur, die Staupitz übertragen wurde, vor den älteren Generalstudien zur heiligen Schrift. Die Bibel und Paulus begannen durch Wittenberg der Scholastik in den Weg zu treten. Und Männer wie Staupitz und Polich versuchten sich in der Lösung der Aufgabe, dem Evangelium freie Bahn zu schaffen.

Wer mag aber noch ernsthaft verfechten, daß das Bekenntnis zum Patronat Pauli und zur Irrtumslosigkeit der Schrift schon einer Verkündigung des Evangeliums nahe stehe, wie sie Luther aufnehmen mußte? Daß die Verfasser der heiligen Bücher keinem Irrtum erlegen seien, war wirklich keine das katholische Mittelalter befremdende Annahme. Mit ihr gaben die Statuten der Wittenberger theologischen Fakultät nur einer überall verbreiteten Ueberzeugung Ausdruck, ohne auch nur im entferntesten das „Schriftprinzip" zu fordern oder auch nur vorbereitet zu haben. Weder der Wortlaut noch der Inhalt wissen etwas davon. Es wird lediglich gesagt, daß die Bibel irrtumsfrei sei. Davon war jeder rechtschaffene Katholik überzeugt. Auch dem Unterricht, den Luther in der Erfurter artistischen Fakultät genossen hatte, war es geläufig und selbstverständlich gewesen [62]. Der Occamist Luther brauchte nicht erst nach Wittenberg zu kommen, um etwas davon zu erfahren. Die Gewißheit von der Untrüglichkeit der übernatürlichen Offenbarung war in Erfurt die Voraussetzung seiner ganzen wissenschaftlichen Erkenntnis geworden. Auch wußte er seit seinen Erfurter Jahren mit wissenschaftlicher Begründung, daß die Irrtumslosigkeit der Schrift sich nicht auf die Heilsfragen im engeren Sinne beschränke. Ebenfalls schon in Erfurt hatte er Pauli Briefe als das Fundament der katholischen Theologie

Digitized by Google

würdigen gelernt. Als „Pauliner" wollten ja auch die Occamisten gelten [63], mochten sie auch mit Thomisten und Skotisten die Gottesidee der „Vernunft" vortragen. Sie hielten sie für paulinisch und konnten Katholizismus und Paulinismus als Wechselbegriffe behandeln. Auch ihnen war Paulus die „Posaune des Evangeliums". Stützen konnten sie die Ueberzeugung auf eine Ueberlieferung von mehr als einem Jahrtausend [64]. Was Luther aus den Wittenberger Statuten über Paulus und die Bibel erfahren konnte, waren selbstverständliche, jedem katholischen Christen vertraute Dinge. Seit alters, nicht erst unter dem Einfluß eines Staupitz, hatten außerdem die Konstitutionen der Augustiner Eremiten die Achtung vor der Schrift und ihrer übertagenden Stellung eingeschärft. Und die Generalstudien behielten nach dem Vorgang der Pariser die großen Vorlesungen über die biblischen Bücher grundsätzlich den Doktoren vor. Ihnen allen galt das wissenschaftliche Bibelstudium als krönender Abschluß des theologischen Studiums; den Erfurtern sowohl wie den Parisern, Tübingern und Wittenbergern. Es war wirklich nichts besonderes, daß Wittenberg eine biblische Professur erhielt. Keine drei Jahrzehnte vorher hatte Graf Eberhard in seiner Stiftungsurkunde der Tübinger Universität gefordert, daß drei Doktoren sich mit den heiligen Büchern und Schriften der Theologie befassen sollten [65]. Wer lediglich auf Grund der Errichtung eines „biblischen Ordinariats; Wittenberg eine einzigartige, „providentielle" Stellung zuweisen will, übersieht ganz, was unter dem Einfluß der Pariser Fakultät auf deutschem Boden üblich war. Die Bestimmungen über die biblischen Vorlesungen blieben auch nicht ganz auf dem Papier stehen. Wien zeichnete sich durch die Pflege solcher Vorlesungen aus. In Tübingen wandte Wendelin Steinbach seine Aufmerksamkeit den Vorlesungen über paulinische Briefe zu. Melanchthon rühmte ihn als fleißigen Forscher der heiligen Schrift [66]. Zwar ist uns keine ununterbrochene Kette von Vorlesungen über die Bibel bekannt; aber auch Wittenberg durfte sich ihrer trotz der „lectura in biblia" nicht erfreuen. Denn Staupitz, der die Professur bekleidete, war oft und lange abwesend. So blieb trotz der „ordentlichen biblischen Professur" das Feld den „Ordinarien" des Thomismus und Skotismus überlassen. Es sah demnach in Wittenberg nicht anders aus als an anderen Generalstudien des Reichs. Der Bibel zollten auch die Wittenberger den Vorrang, den sie beanspruchen durfte und wiesen ihr im Rahmen der Unterrichtsfächer die Geltung zu, auf der die Ueberlieferung und die Sachlage bestehen konnten. Doch die „evangelische Färbung" sucht man vergebens. Auch Meinhard hat nichts beobachtet, das auffallend gewesen wäre. Er wußte vielmehr, daß die Theologen, die die Universität wie Sterne den Himmel zierten, bereit waren, für den kirchlichen Glauben mit dem Einsatz des Lebens zu streiten [67]. Wittenberg blieb auch in seiner theologischen Fakultät „scholastisch".

Kein Wittenberger Lehrer hat diesen Charakter ernsthaft in Frage gestellt. Auch nicht Martin Polich, „das Licht der Welt". Tonangebend in Wittenberg, war er ein Scholastiker, wie man sie damals überall finden konnte. An eigenen, den Schulrahmen sprengenden Gedanken fehlte es diesem strengen Thomisten ganz. Seinerzeit wegen seiner astrologischen und medizinischen Kenntnisse zum Leibarzt des Kurfürsten ernannt und auf die Wallfahrt nach Palästina mitgenommen, ward ihm später vom Kurfürsten, der der Astrologie Vertrauen schenkte, die Aufgabe über-

Digitized by Google

tragen, der Wittenberger Universität das Prognosticum zu stellen, das zu enträtseln bis heute noch nicht geglückt ist. Als Polich es ausarbeitete, war er freilich durch Pico mißtrauisch gegen die Astrologie geworden [68]. Zu völliger Ablehnung waren aber die Zweifel nicht gediehen. Und seine Physik, die wir aus seinem letzten Buch — cursus physicus — kennen, ist nach Sprache und Gehalt sowie ausdrücklicher Beschränkung auf die thomistischen Studenten ein echtes Erzeugnis der Scholastik. Mochte er auch den „humanen Studien" Achtung entgegenbringen und Kenntnis lateinischer Klassiker verraten [69], was übrigens unter keinen Umständen aus dem Bannkreis der spätmittelalterlichen Scholastik herauszuführen brauchte [70], so rechtfertigte er doch seine „unkultivierte" Sprache [71] und blieb ganz auf den Wegen der scholastischen Physik, die ohnehin, wie Meinhard stolz verkündet, mit Einschluß der Astrologie in Wittenberg gepflegt wurde [72]. Nicht minder deutlich ist Polichs Lehrbuch der Logik, das ihn in der Behandlung der Probleme der alten und neuen Kunst [73] ganz als Thomisten offenbart [74]. Auch diese Vorlesungen über die Logik wurden ausschließlich für die Thomisten unter den Wittenberger Studenten gedruckt. Indem aber die Universität den Vertrieb der Lehrbücher Polichs für die Wittenberger Studenten offiziell übernahm, bekannte sie sich nachdrücklich zur herkömmlichen Scholastik. Erst unter dem Einfluß der durchgreifenden Studienreform, an der Luther wirksam mitbeteiligt war [75], stellte sie den Verkauf dieser Lehrbücher ein. Das war als Absage an die Scholastik gedacht, ihr früheres Verhalten darum ein offizielles Bekenntnis zu ihr.

Den Ruhm einer bedeutenden scholastischen Universität gewann freilich Wittenberg trotz Polich und den Bemühungen des Kurfürsten nicht. Was Meinhard in überschwenglichem Lob vom Lehrkörper zu melden weiß, ist leicht durchschaubare Reklame. Namen von Ruf zu gewinnen und festzuhalten war recht schwer. Die kleine Stadt an „den Grenzen der Zivilisation" und die dürftigen Gehälter hatten wenig Verlockendes. Gelegentlich glückte es, von auswärts Männer zu berufen, die in breiterer Oeffentlichkeit Geltung hatten. In Trutvetter, der mit dem Archidiakonat der Schloßkirche beliehen wurde, erhielt die Universität 1507 einen namhaften Modernen. Dem jungen Christoph Scheurl war ein für Wittenberg hoher Gehalt bewilligt worden. Marschalk war schon 1502 nach Wittenberg übergesiedelt, stieß aber auf Widerstände der Scholastiker und verließ bereits 1505 die Hochschule. Bis zum Jahre 1507 bestand der Lehrkörper im wesentlichen aus Gelehrten minderen Ranges. Sie produzierten wenig und nur Mittelmäßiges. Die Wittenberger Thomisten und Skotisten blieben auf der breiten Heerstraße. Zwar begann Andreas Bodenstein aus Karlstadt im Fränkischen sich im Wittenberger Kreis einen Namen zu machen. Aus seiner Feder stammte das erste selbständige wissenschaftliche Werk der Wittenberger gelehrten Welt [76]. Scheurl hat wiederholt ihm öffentlich höchstes Lob gespendet. Hätten die Wittenberger viele Karlstadts, so würden sie es leicht mit den Parisern aufnehmen können [77]. Aber an grotesken Uebertreibungen ließ Scheurl es in jenen Jahren nicht fehlen. Sogar mit Bologna wagte er das neue Wittenberger Generalstudium in einem Atem zu nennen. Man braucht auch seinem Urteil über Karlstadt keine ernstere Bedeutung beizulegen. Noch war weder nach Form noch Inhalt originell, was dieser Thomist, seit 1505 Magister der freien Künste, zu sagen hatte.

Digitized by Google

Die Skotisten, zu denen der seit 1504 unter die Magister der freien Künste aufgenommene, von Meinhard ob seines Scharfsinns gerühmte[78] Nikolaus von Amsdorf gehörte, hielten sich an die Kommentare des Spätscholastikers Petrus Tartaret zum Petrus Hispanus, der Isagoge des Porphyrius und den aristotelischen logischen und philosophischen Schriften. Die ganze Auflage des in Wittenberg gedruckten Tartaret hatte der Kurfürst auf Anregung des Augustiners Sigismund Epp in Auftrag gegeben und der Universität geschenkt, die den Erlös der verkauften Exemplare der eigenen Kasse zuführte[79]. Ein kleiner Fortschritt war es wohl, daß die Reform von 1508 gleichzeitigen Unterricht in beiden Richtungen ermöglichte[80]. Aber die allgemeine Holtung der Universität wurde davon nicht betroffen. „Thomisterey und der gantze Tardaret" herrschten nach wie vor.

Schlecht und recht, wie es dem Herkommen entsprach, wurde demnach in Wittenberg Scholastik getrieben. Aber auch die Wittenberger Scholastiker mieden nicht die Berührung mit dem aufkommenden Humonismus. Schon der Wettbewerb des jungen Generalstudiums mit den älteren machte ein freundliches Entgegenkommen gegen die „Poesie" erwünscht. Meinhard rühmte darum in seinem Reklamebüchlein nicht nur die Latinisten der Hochschule, sondern auch ihre Poeten und die elegante Kunst, die sie beherrschten[81]. Berühmte Humanisten heranzuziehen gelang freilich nicht. Und manche „Poeten" sah man bald wieder fortgehen. Der Humanist Hermann von dem Busche, den Polich, schon von Leipzig her mit ihm bekannt, als besoldeten Lektor der Beredsamkeit und Poetik[82] für Wittenberg gewonnen, und der die feierliche Rede bei der Eröffnung der Universität gehalten hatte, kehrte bald nach Leipzig zurück. Er, der die „Beredtsamkeit" doch nur in den Dienst der in ihrer Würde und Geltung nicht bestrittenen Scholastik hatte stellen wollen, beklagte sich über mangelndes Entgegenkommen der zünftigen Scholastiker. Schon 1503 verließ er die ihn ungastlich bedünkende Stätte[83]. In eben diesem Jahre kam es zu Reibungen zwischen Marschalk und den Scholastikern[84]. Und Alexander de Villa Dei, dieser Typus des mittelalterlichen Latinisten, beherrschte noch ganz den offiziellen grammatischen Unterricht. Immerhin galt die „Poesie" als unentbehrlich, die Poeten wollte man nicht missen, und für das Studium des Griechischen konnte Marschalk, in der Zeit von 1504—1506 auch Hermann Trebelius, eintreten[85]. Der Wittenberger Magister Meinhard prunkte nach Kräften mit der Kenntnis des Altertums. Mit den Versen eines Virgil und Ovid mußte er seine Schilderung Wittenbergs zieren. Auch das Alltägliche und Schlichte mußte in ein klassisches Gewand gehüllt werden. Das Gefühl für die Natürlichkeit des Ausdrucks war ihm darum verloren gegangen. Das Schloß der sächsischen Fürsten wurde ihm und anderen zu einer Burg Jupiters, der Apoldensberg zu einem Hügel Apollos. Herzog Johanns Ehe mit Sophia von Mecklenburg mußte sich den bedenklichen Vergleich mit der Liebe einer Dido zu Aeneas, einer Phyllis zu Demophon, dem Sohne des Theseus, einer Scylla zu Minos gefallen lassen. Und der Herzog selbst mußte in die Klage eines Aeneas (Aeneis I 94—101) ausbrechen, als ihm die Nachricht von dem elf Tage nach der Geburt seines Sohnes Johann Friedrich erfolgten Tode seiner Gattin überbracht wurde. Mochte es passen oder nicht, die Belesenheit in den alten Dichtern mußte bezeugt werden. Reinhard wurde mit einer Fülle von Namen aus der Antike überschüttet.

Digitized by Google

Eine ganze Götterwelt tauchte aus der Vergessenheit der Jahrhunderte auf. Und der Prozeß zwischen den Bürgern und Bauern Wittenbergs und den Scholaren des neuen Generalstudiums führte ganz in die Gefilde der Mythologie. Meinhard tat, was er vermochte, um über Wittenberg den Glanz des „Humanismus" auszubreiten. Wichtiger jedoch war, daß noch vor 1507 die Artistenfakultät einen Schritt wagte, zu dem die Erfurter sich erst später entschließen konnten. Alexander wurde aus dem offiziellen Unterricht der Artisten entfernt und durch den Grammatiker des Frühhumanismus Joh. Sulpitius Verulamus ersetzt [86]. Das war ein augenfälliger Erfolg des Humanismus. Denn Fakultät und Universität, nicht einzelne dort lehrende Poeten, waren die Handelnden. Durch die Statuten von 1508 wurde denn auch den Poeten, wenigstens den gekrönten, ein offizieller Rang verliehen. Sie erhielten in der Sitzordnung den Platz nach den Magistern der freien Künste. Den Lorbeer wollte man dem Magisterium gleich achten [87]. Mit dieser Ehrung konnte man, wie offenbar beabsichtigt, nach außen hin Eindruck machen. Sie bedeutete aber nicht grade viel. Denn die Verleihung des Lorbeers durch den Kaiser stand ohnehin auf gleicher Stufe wie die regelrecht oder zunftgemäß erfolgte Verleihung des Magister- oder Doktorhuts. Den gekrönten Dichter aber den Doktoren gleichzustellen kam den Wittenbergern nicht in den Sinn. Sie wiesen ihm nur den bescheidenen Platz hinter den Magistern der Artistenfakultät an. Jeder schlichte geladene Adlige hatte den Vortritt vor ihnen. Sie blieben an letzter Stelle [88]. Und nur den mit dem Lorbeer Geehrten machte man dies Zugeständnis; nicht den Dichtern schlechthin. Der in den Lehrkörper der Universität aufgenommene Dichter mußte sich, wie Richardus Sbrulius, den Meinhard in seinem Dialog herausstrich, und der den scholastischen, von ihm nicht gelesenen Druckschriften der Magister die üblichen geschraubten und verstiegenen, hohlen und nichtssagenden Empfehlungsverse mitzugeben hatte, den herkömmlichen Prüfungen unterziehen [89] und durch schulmäßiges Wissen sich vor der Zunft ausweisen. Man braucht dies nicht als bornierten Zunftdünkel zu brandmarken. Mit der wissenschaftlichen Bildung der Poeten war es keineswegs immer zum besten bestellt. Auch Sbrulius, der seit 1507 neben Georg Sibutus Doripinus den Wittenberger humanismus vertrat, war weder ein einwandfreier Charakter, noch eine Leuchte des gelehrten Wissens. Die Wittenberger mußten ein Auge zudrücken, als sie ihn graduierten. Aber auch den kleinen persönlichen und sachlichen Ehrungen der Poeten soll man keine größere Tragweite geben, als ihnen zukommt. Sie machten Wittenberg nicht zu einer humanistischen Universität. Man war, zum Teil aus Gründen des Wettbewerbs, einen Schritt weiter gegangen als Erfurt. Aber Aufbau des Studiums und Verfahren des Unterrichts waren gut scholastisch, auch nach der Statutenänderung von 1508. Der Grammatiker Otto Beckmann, ein Schüler Hermanns von dem Busche, konnte 1510 anläßlich einer Baccalarenpromotion rühmend hervorheben, daß die neuen Statuten alle Fächer mit Disputationen bedacht hätten und die Lehrer auf die Uebungen großes Gewicht legten [90]. Und noch 1514 konnte die Artistenfakultät in einem Beschluß feststellen, daß Aristoteles „Kraft und Grundlage aller Wissenschaften" sei [91].

Digitized by Google

5.

Auf den Befehl, nach Wittenberg zu gehen, war Luther nicht vorbereitet gewesen. Gleichsam von heute auf morgen hatte er Erfurt verlassen müssen. Von Freunden oder Gönnern sich zu verabschieden fand er keine Zeit. So plötzlich war die Abreise, daß sie „fast" seinen vertrauten Freunden verborgen blieb [92]. Warum er so plötzlich seinen Wohnsitz verlegen mußte und auf wessen Geheiß es geschah, sagt er nicht. Natürlich war er in mönchischem Gehorsam gegangen. Fraglich bleibt nur, wer ihm das Gebot auferlegte. Die herrschende Darstellung läßt sich allerdings nicht durch Zweifel aufhalten. Sie weiß, daß Staupitz die frische, lebendige Kraft, die er für Wittenberg brauchte, in Luther gefunden zu haben glaubte. Oder wir erfahren, Staupitzens persönlicher Zuneigung zu dem jungen Bruder sei die Berufung nach Wittenberg zu danken. Er habe bei seinen wiederholten Besuchen den Geist des Bruders Martin kennen gelernt und zugleich gesehen, daß ihm das Erfurter Studium nicht bieten konnte, was er zu seiner Nahrung brauchte. Um ihn vor Verkümmerung zu bewahren, habe er ihn nach Wittenberg gezogen, wo er unter seiner persönlichen Leitung innerlich ausreifen und wissenschaftlich gefördert werden sollte [93]. Aber grade diese Annahme ist unwahrscheinlicher als jede andere im Rahmen des Möglichen bleibende Vermutung über Luthers unerwartete Abberufung aus Erfurt. Vor irgendwelcher wissenschaftlichen „Verkümmerung" brauchte Staupitz den eifrig der Theologie obliegenden Pater und Klosterbruder nicht zu bewahren. Im Herbst 1508 konnte sich die Erfurter theologische Fakultät noch sehr wohl mit der Wittenberger messen. Luther selbst fand keine Hindernisse auf seinem wissenschaftlichen Weg. Er ging ihn, wie die Satzungen ihn vorgezeichnet hatten, und durfte mit dem üblichen Erfolg und Abschluß rechnen. Er hat auch, als es später zu Zwistigkeiten mit den Erfurtern kam [94], keiner in die Zeit bis zum Herbst 1508 fallenden Hemmungen gedacht, über die er sich zu beklagen gehabt hätte. Warum aber dem von religiösen Anfechtungen Heimgesuchten Wittenberg heilsamer sein sollte als Erfurt, bleibt unverständlich. Die kirchliche Luft Wittenbergs und seines Generalstudiums war in allem Wesentlichen die gleiche, die er in Erfurt geatmet hatte. „Evangelische" Strömungen berührten ihn nicht. Staupitz selbst hatte auch noch nicht solche persönlichen Beziehungen zu ihm gewonnen, daß er auf seiner Entfernung aus Erfurt und seiner Gegenwart in Wittenberg hätte bestehen müssen. Zudem ließ er ihn nach nicht einmal einem vollen Jahr anstandslos nach Erfurt zurückkehren, obwohl er doch auf Monate ununterbrochenen Verkehrs mit ihm blicken durfte und in ernsten seelsorgerlichen Gesprächen sein Inneres kennen gelernt hatte. Und hatte denn Staupitz auch an den anderen um dieselbe Zeit nach Wittenberg versetzten Augustinern ein besonderes persönliches Interesse? Luther war ja nicht der einzige, der im Herbst 1508 dem Wittenberger Konvent und Studium überwiesen wurde. Ob der Augustinermönch Wenzeslaus Link, der 1504 in Wittenberg den Grad eines Magisters der freien Künste erworben hatte, zur gleichen Zeit wie Luther nach Wittenberg geschickt wurde, um dort als theologischer Lehrer tätig zu sein, mag recht zweifelhaft bleiben [95]. Vermutlich hat er in den Jahren 1506—08 Wittenberg überhaupt nicht verlassen, sondern dort Theologie

Digitized by Google

zu studieren angefangen. Denn theologische Semester mußte er nachweisen können, als er sich zur Baccalariatsprüfung meldete. Und schon am 9. Febr. 1509 wurde ihm nach Ausweis des Dekanatsbuchs [96] der Grad eines Biblicus erteilt. In dem kleinen Augustinerkonvent zu Waldheim, wo er in diesen Jahren sich aufgehalten haben soll, konnte er keine Semester gewinnen [97]. Aber wenn auch nicht grade Lind, so zogen doch sechs andere Augustinerbrüder damals nach Wittenberg. Und niemand wird deren Versetzung in den Wittenberger Konvent [98] damit begründen, daß Staupitz ihnen eine besondere Freundschaft oder ein auffallend warmes Wohlwollen entgegengebracht hätte. Seit dem Herbst 1508 in Wittenberg als Dekan der Fakultät [99] weilend, konnte er mit starkem persönlichem Einsatz und mit größerer Stetigkeit als bisher sich um die Hebung des Augustinerkonvents und seines noch jungen Generalstudiums bemühen. Die Kongregation stellte ihm auf sein Ersuchen die erforderliche Zahl persönlicher Kräfte zur Verfügung und die Klöster schickten die geeigneten oder gewünschten Brüder. Luther konnte von den Erfurtern ob seines geistlichen Ansehens und seiner wissenschaftlichen Tüchtigkeit mit gutem Gewissen abgegeben werden. Man braucht gar nicht nach besonderen persönlichen Beweggründen eines Staupitz zu suchen. Sie wären ja ohnehin recht problematisch. Man wird der Wirklichkeit wohl am nächsten kommen, wenn man möglichst alles ausschaltet, was seelsorgerlichen Erwägungen angehört. Wie es scheint, ist Luther auf einem keineswegs ungewohnten Wege von Erfurt nach Wittenberg gekommen. Brüderliche Aushilfe war den Klöstern eines Ordens nichts Fremdes. Klöster, die sich eines gewissen Ueberflusses nicht nur an Mitteln, sondern auch an persönlichen Kräften erfreuten, überließen gern darbenden und Not leidenden Konventen ihres Ordens zeitweilig oder dauernd, was sie brauchten. Dazu gehörte auch die Entsendung von Brüdern, soweit es ohne regelwidrige Vernachlässigung des eigenen Chordienstes, des klösterlichen Lebens und eines etwa vorhandenen Studiums möglich war. Ein typisches Beispiel solcher brüderlichen Hilfe trat uns im Verhalten der Hildesheimer Brüder vom gemeinsamen Leben zu den Magdeburgern entgegen [100]. Der große Erfurter Konvent konnte unschwer dem kleinen und seit kurzem durch die Gründung der Universität und des eigenen Studiums doch vor ganz neue Aufgaben gestellten Wittenberger Konvent wenigstens vorübergehend aushelfen. In der Person des Bruders Martin wurde ihm die erwünschte und geeignete Lehrkraft überlassen. Doch nicht auf immer. Schon nach einem Jahr riefen ihn die Erfurter zurück, wie urkundlich feststeht [101]. Zurückrufen konnten sie aber nur einen, der ihnen zur Verfügung stand, ihnen „inkorporiert“ war. Dann aber werden auch sie es gewesen sein, die ihn nach Wittenberg gehen hießen. Luther wäre also „bis auf weiteres nach Wittenberg beurlaubt“ gewesen. Er selbst hat auch in den späteren Rückblicken die Erfurter Zeit stets als eine Einheit betrachtet, den ersten Wittenberger Aufenthalt demnach als eine Episode gewertet [102] oder, mit anderen Worten, sich selbst noch als Angehörigen des Erfurter Klosters angesehen [103]. Schon 1514 hat er ebenso geurteilt. Seine „Exkorporation“ aus dem Erfurter Kloster und seine „Inkorporation“ in das Wittenberger verbindet er erst mit der zweiten und endgültigen Uebersiedelung nach Wittenberg [104]. Er blieb 1508 Erfurter auch in Witten-

Digitized by Google

berg. Auch dies würde die Vermutung rechtfertigen, daß dem Generalvikar nicht jene Bedeutung zufällt, die ihm von der Ueberlieferung beigelegt worden ist.

Die überraschend plötzliche Uebersiedelung ist damit freilich noch nicht erklärt. Ob es gelingen wird, eine zutreffende Erklärung zu finden, ist bei dem vollständigen Mangel an positiven Angaben oder auch nur Andeutungen zweifelhaft. Vielleicht war eine nicht lange vorhergesehene Dakanz in der Wittenberger Artistenfakultät die Ursache. „Auf das Augustinerkloster" waren zwei Lekturen gestiftet, eine biblische und eine moralphilosophische. Der von Scheurl herausgegebene Lektionskatalog nennt als Inhaber der moralphilosophischen Professur den Augustinerbruder Wolfgang Ostermayr aus München, der in Wittenberg zum Bakkalar und Magister der freien Künste promoviert war und nun um 12 Uhr aristotelische Moralphilosophie vortrug [105]. Vermutlich hat er, der die höheren theologischen Grade erwerben sollte, im Herbst 1508 plötzlich seine philosophische Lektur aufgeben müssen, so daß die Erfurter schleunigst ihren Magister Luther abordnen mußten [106]. Als Nachfolger Ostermayrs übernahm er die Vorlesungen und Uebungen über die nikomachische Ethik. Melanchthon erzählt zwar, daß er „anfänglich" die Dialektik und Physik des Aristoteles gelehrt habe. Das ist jedoch einer der vielen Irrtümer Melanchthons [107]. Als „Moralphilosoph" hat Luther seine Wittenberger Tätigkeit begonnen. Täglich las er eine Stunde — nach den neuen Statuten nachmittags um zwei Uhr — über die Bücher der nikomachischen Ethik und leitete die täglichen Disputationen an den Tagen der Woche, die den Magistern vorbehalten waren [108].

Aber der Lehrer der Artistenfakultät saß zugleich als Hörer in den theologischen Vorlesungen. Die Erfurter hatten ihn ja für das Studium der Theologie ausersehen. Die neuen Aufgaben sollten und brauchten ihn den alten Pflichten nicht zu entziehen [109]. Einer besonderen Fürsorge Staupitzens bedurfte er in diesem Fall gar nicht. Der Weg war vorgezeichnet und wurde ohne Zögern betreten. Störungen im Studiengang waren ausgeschlossen. Kloster und Universität waren auch in Wittenberg auf das engste miteinander verbunden. Die Augustiner waren ja neben dem Allerheiligenstift und dem Franziskanerkloster offiziell in der Fakultät vertreten [110]. Ihr tatsächlicher Einfluß überstieg noch den offiziellen. Die Fakultät ihrerseits nahm Rücksicht auf die Privilegien der Orden. Wittenberg hatte ohnehin aus durchsichtigen Gründen die Studienzeit für die Theologie herabgesetzt, ja der Fakultät die Entscheidung anheimgegeben. Die Einschränkung, daß weder Unwürdige noch Unwissende promoviert werden dürften, war selbstverständlich [111]. Den Orden konnte man darum unbedenklich die herkömmlichen Studienprivilegien erteilen [112]. Der Studiengang war der allgemein übliche. Die Zahl der Vorlesungen, die man vor der Promotion gehört haben mußte, war auch in Wittenberg vorgeschrieben. Mindestens zwei ordentliche Lektionen täglich waren die Voraussetzung der Promotion [113]. Da seit Trutvetters Berufung auch der moderne Weg in Wittenberg vertreten war, konnte Luther sein Studium sogar ganz wie in Erfurt einrichten. Ob er es getan, wissen wir nicht. Der Zwang, nur Lehrer des einmal gewählten „Weges" zu hören, war durch die wenige Wochen vorher in Kraft getretene Statutenreform beseitigt worden. Der Erfurter Moderne konnte sich also an den Vorlesungen und Uebungen eines Anhängers des alten Weges beteiligen.

Digitized by Google

Daß es geschah, ist nicht ganz unwahrscheinlich. Zwar wird er nicht zu den Thomisten gegangen sein. Seine Geringschätzung der Thomisten und ihres Hauptes war zu groß, als daß man erwarten dürfte, er habe in den Hörsälen der Thomisten gesessen. Wohl aber könnte er skotistische Vorlesungen besucht haben. Einem Skotus hat er, mochte er auch vom Realismus[114] nichts wissen wollen, dauernd seine Achtung bezeugt. Mit dem Tartaret, dessen er später gedenkt, ist er gewiß erst in Wittenberg bekannt geworden. Natürlich wird er dann schon im Winter 1508/09 diese Bekanntschaft gemacht haben. Tartaret war ja der offizielle Führer durch den Skotismus. Und wenn die Universität selbst die in Wittenberg gedruckten Schriften Tartarets vertrieb[115], so konnte er schwerlich einem Wittenberger theologischen Scholaren verborgen bleiben.

Viel freie Zeit hatte Luther in Wittenberg nicht. Die liturgischen Verpflichtungen waren ihm nicht abgenommen worden. War auch der Wittenberger Brevierdienst einfacher und schlichter als der „alle Riten und Bräuche des Ordens" beobachtende Chordienst des großen Erfurter Konvents[116], und wurden auch dem Lehrer und Scholaren Dispense gewährt, so war doch eine durchgreifende Befreiung vom Stundengebet ausgeschlossen. Auch die Aufgaben des Priesters forderten Beachtung; vornehmlich aber die Pflichten des Lehrers und Schülers. Denn zu der täglichen Vorlesung über Moralphilosophie mitsamt den Uebungen gehörte auch die Vorbereitung. Als Scholar der Theologie hatte er aber mindestens zwei theologische Vorlesungen aufzunehmen und zu verarbeiten sowie an den Uebungen und Disputationen sich zu beteiligen. Es war keine Uebertreibung, wenn er im Frühjahr seinem Eisenacher Freunde Braun schrieb, daß „viele und mannigfache Geschäfte" ihm aufgebürdet seien und er sich die wenigen Minuten für den Brief habe stehlen müssen[117]. Auch innerlich machte ihm das Studium zu schaffen. Er, der später seine Versetzung nach Wittenberg mit dem unsanften Verfahren der Deposition[118] verglich, sprach 1509 von dem „heftigen Studium, besonders dem der Philosophie"[119]. Die Pflichten des Tages lagen keineswegs leicht auf Geist und Gemüt. Das ist urkundlich beglaubigt. Dennoch wurde das nächste Ziel anstandslos erreicht, genau so, wie die den Orden verliehenen Privilegien es voraussetzten. So sehr ihn das „Studium der Philosophie" beschwerte, so gern beschäftigte er sich mit der Theologie, mit der er es am liebsten allein zu tun gehabt hätte[120]. Im Frühjahr 1509 hatte er die erste Staffel erklommen. Am 9. März wurde er von der Fakultät für würdig erachtet, „zur Bibel zugelassen" zu werden[121]. Die Gebühren ist er schuldig geblieben. Bettelmönche hatten freilich weniger zu entrichten als Weltgeistliche. Ihnen wurde der dritte Teil geschenkt, „damit sie um so größeren Anlaß hätten, für das Wachsen der Universität zu beten"[122]. Der zum Biblicus Promovierte hatte darum statt 5 Fl. 20 Gr. nur 3 Fl. 20 Gr. 4 Pf. zu zahlen. Luther hat jedoch der Fakultät keinen Pfennig entrichtet, auch weder damals noch später sich zur Zahlung verpflichtet gefühlt. Da er als Bettelmönch kein Eigentum besaß und sich mit Recht als Erfurter betrachtete, bürdete er dem Erfurter Kloster die Kosten der Promotion auf. Der Wittenberger Baccalariatseid enthielt die üblichen Bestimmungen. Der Baccalar soll dem Dekan und den Magistern der Fakultät den schuldigen Gehorsam und Respekt bezeugen, stets nach Kräften auf den Nutzen der Universität und insonderheit der Fakultät

Digitized by Google

bedacht sein, um den Grad eines Biblicus nicht nochmals an einer anderen Hochschule sich bewerben, eitle und fremde Lehren, die von der Kirche verurteilt und frommen Ohren anstößig seien, nicht lehren, vielmehr jeden, der so lehre, dem Dekan innerhalb acht Tagen anzeigen, die Gewohnheiten, Freiheiten und Privilegien der theologischen Fakultät nach dem Maß seiner Kraft wahren, ein Semester lang kursorische Vorlesungen über die Bibel und jährlich einmal eine „ordentliche" Disputation halten, auf Geheiß des Dekans vor dem Klerus predigen und nicht mehr als ein Kapitel in einer Vorlesung erledigen [123]. Ob Luther den Eid geleistet hat, könnte ungewiß erscheinen. In einer späteren, der Erfurter theologischen Fakultät überreichten Rechtfertigung schreibt er nämlich, daß er in Wittenberg Biblicus geworden sei und darum nicht „für die Bibel geschworen habe, wie es bei den Erfurtern, wie er höre, Brauch und Ordnung sei" [124]. Aber mit dieser Erklärung kann Luther auch nur gesagt haben wollen, daß er nicht den Wortlaut der Erfurter beschworen habe und darum nicht nach den Erfurter Satzungen verantwortlich gemacht werden könne. Und wenn er einige Monate früher in einem Brief an den Prior und die Senioren des Erfurter Augustinerkonvents daran erinnert, daß es üblich sei, den Eid anläßlich der biblischen Antrittsvorlesung zu leisten, die er eben, wie bekannt, nicht in Erfurt gehalten habe [125], so berechtigt dies doch zu der Vermutung, daß der Wittenberger Eid von ihm gefordert wurde. Praktisch ist die Frage recht belanglos. Denn der allgemeine Eid auf die Satzungen der Universität schloß, wie Luther selbst einmal bemerkt [126], die Beachtung der speziellen Verordnungen ein.

Mit der Verleihung des Grades eines biblischen Baccalars war Luther eine neue Last auf die Schultern gelegt. Denn nun mußte er noch theologische Vorlesungen halten. Daß er es getan, wissen wir [127]. Die neuen Vorlesungen lösten nicht die älteren philosophischen ab. Auch Wolfgang Ostermayr hatte noch als theologischer Baccalar die von Augustinern zu besetzende moralphilosophische „Lektur" inne gehabt. Auch klagte ja Luther in seinem am 17. März, also nach der Verleihung des theologischen Grades geschriebenen Briefe, über das heftige Studium der Philosophie. Die philosophischen Vorlesungen waren ihm also nicht abgenommen worden, als er mit dem Grade eines biblischen Baccalars neue Verpflichtungen einging. Die Wittenberger Satzungen kamen allerdings den Baccalaren, soweit sie Weltgeistliche und Mönche waren, nicht unerheblich entgegen. Sie waren nicht verpflichtet, über ganze Bücher des Alten und Neuen Testaments zu lesen. Vielmehr sollte ihnen die Fakultät nach eigenem Ermessen nur bestimmte Kapitel der Schrift zuweisen, den Mönchen aber weniger als den Weltgeistlichen [128]. Auch sollten die Mönche nicht ein volles Jahr, sondern nur ein Semester „in der Bibel stehen" [129]. Aber grade vor diesem Semester stand Luther. Und zugleich mußte er sich auf den nächsten Grad eines Sententiarius durch Besuch der Vorlesungen und Disputationen vorbereiten. Seit dem März 1509 blieb ihm in der Tat wenig freie Zeit zu eigener Verfügung. Er hat gewiß nicht übertrieben, wenn er meinte, die Minuten stehlen zu müssen, falls er Briefe schreiben wolle. Seinen neuen Pflichten hat der viel Beschäftigte nichts vergeben. Denn sofort nach Ablauf des Semesters, also im Herbst 1509, bewarb er sich um den Grad eines Sententiars. Die Meldung wurde angenommen und die öffentliche Disputation mit Erfolg abgehalten. Schon rüstete

Digitized by Google

er sich auf die feierliche Antrittsvorlesung zum ersten Buch der Sentenzen des Lombarden, als er nach Erfurt zurückgerufen wurde. Die mit der Verleihung des Grades eines Sententiars verbundenen letzten Formalitäten zu erledigen wurde ihm keine Zeit gelassen. So plötzlich, wie er vor ungefähr einem Jahr nach Wittenberg geschickt worden war, mußte er nach Erfurt zurückkehren. Der Konvent, dem er inkorporiert war, forderte dringend seine Anwesenheit. Wittenberg schien eine kurze Episode werden zu sollen.

§ 9.

Staupitz und Luther.

1. Staupitz in Wittenberg und vertrauter Verkehr mit Luther. 2. Linderung der Anfechtungen Luthers und Milderung seines Bußkampfes.

1.

Zu den „Vätern" des Wittenberger Generalstudiums gehörte auch Johannes von Staupitz, der Sproß eines alten adligen Geschlechts. Die Familie war im 16. Jhd. im Wittenberger Gebiet, in Dabrun und Zerbischin und bei Wurzen begütert [1]. Das Jahr seiner Geburt ist unbekannt, der Ort unsicher [2]. Im Sommersemester 1485 wurde er in der Leipziger Artistenfakultät als Baccalar eingeschrieben [3]. Von da an fehlt es wiederum auf lange Zeit an sicheren Angaben. Nur das wissen wir, daß er Magister und Mönch wurde. Die Münchener Augustiner Eremiten versicherten später, daß er bei ihnen Profeß getan habe [4]. Er wurde zum Theologen bestimmt und erlangte in einem Generalstudium seines Ordens den Grad eines Lektors der Theologie. Er besaß ihn bereits, als er 1497 in den Konvent der Augustiner Eremiten zu Tübingen aufgenommen wurde. An der Tübinger Universität sollte er jene höheren theologischen Grade erwerben, die von mönchischen Generalstudien nicht verliehen werden konnten [5]. Das Ziel wurde schnell erreicht. Am 3. Mai 1497 wurde er immatrikuliert [6]. Schon am 29. Okt. 1498 konnte er, der inzwischen Prior des Klosters geworden war, seine Antrittsvorlesung als Biblicus halten. Wenige Monate später, am 10. Jan. des folgenden Jahres, begann er als Sententiar die Vorlesungen über die Sentenzen des Lombarden. Am 6. Juli 1500, nicht schon 1499, wurde ihm die Lizenz erteilt. Die Insignien eines Magisters oder Doktors der Theologie wurden ihm Tags darauf überreicht [7]. Wie die Tübinger Lehrer auf ihn gewirkt haben, können wir mit Sicherheit nicht angeben. Die in den Biographien Staupitzens nicht beachteten 34 Predigten über das Buch Hiob werden uns die Frage kaum beantworten können. Denn sie gehören der Zeit vor dem biblischen Baccalariat an. Er wird sie als Prior im Tübinger Augustiner Eremitenkloster — dem heutigen „Stift" — gehalten haben. Aus der Widmung erkennt man, daß sie in die Zeit von 1494—1498 fallen [8]. Daß er die moderne Theologie sich angeeignet habe, ist keineswegs so selbstverständlich, wie neuerdings angenommen wird [9]. Vollends läßt sich seiner in Tübingen gedruckten Erstlingsschrift [10] nichts entnehmen, was sonderlich bezeichnend wäre oder auf den späteren Seelsorger Luthers hinweisen könnte. Sie behandelt die kirchenrechtliche Frage, ob die Pfarr-

Digitized by Google

kinder verpflichtet sind, an Sonn- und Festtagen die Messe in der Pfarrkirche zu hören oder ob sie unter Dernachlässigung der Pfarrmesse die Klosterkirche aufsuchen dürfen. War auch der Bettelmönch Staupitz selbstlos genug, das Recht des Pfarrgeistlichen zu wahren und dadurch der Auflösung der pfarrkirchlichen Ordnung durch die Bettelmönche an diesem Punkt entgegen zu treten, so wurde doch nur eine oft genug behandelte Frage des spätmittelalterlichen Kirchenrechts in der hergebrachten Weise der Schulwissenschaft von ihm erörtert. Die dem „christlichen Gewissen" zugewiesenen „Entscheidungsrechte", die man in der Untersuchung entdeckt hat und als Weissagung auf die Freiheit des Christenmenschen anzusehen geneigt war [11], zeugen lediglich von jener Freiheit, die jeder mittelalterlichen Kasuistik bekannt war. Sie, und nicht das „Evangelium", ist der Schlüssel zum Verständnis. Und wenn die Wertschätzung der Verdienste von Gott abhängig gemacht wird, so braucht dies nicht als etwas Besonderes zu gelten [12]. Es ist, wie wir wissen, gut katholisch. Realisten und Nominalisten, Thomisten und Occamisten ließen sich darin nicht beirren. Staupitz wiederholte nur, was allenthalben gesagt wurde. Die Predigten über das Buch Hiob zeigen freilich, daß Staupitz schon in jungen Jahren die Barmherzigkeit Gottes gepriesen hat. Später hören wir zwar, ein berühmter, adliger Augustinervikar, der Luther sehr geliebt habe, in Tübingen zum Doktor der Theologie promoviert und den Ersten zugezählt wurde, habe gesagt: Er habe in Tübingen das Buch Hiob erklärt, und als er bis zum 10. und 11. Kapitel gekommen sei, habe es ihm geschienen, als ob Hiob mehr durch seine Auslegung als durch die eigenen Geschwüre gequält werde. Er habe darum die Vorlesung aufgegeben und dadurch sich und Hiob eine Freude bereitet. Denn er habe nichts von der Sache verstanden, weil er das Fundament der christlichen Lehre nicht gekannt habe [13]. Ob Staupitz — denn nur er ist der dem Erzähler unbekannte Augustinervikar — wirklich so geurteilt hat, wird wohl kaum je sicher festzustellen sein. Was wir von ihm wissen, macht es nicht wahrscheinlich. Er war damals wie später von der Wahrheit des katholischen Evangeliums überzeugt. Und allem Anschein nach verraten die Predigten — eine Vorlesung über Hiob hat er nicht gehalten — keineswegs den vom Erzähler vorausgesetzten Mangel an Befriedigung. Hiob bleibt ihm das leuchtende Beispiel der großen Barmherzigkeit Gottes. Zu der Zeit, da Gott den Juden das Gesetz gab, offenbarte er den Heiden an Hiob seine Barmherzigkeit. Das Wort Pauli, daß die Heiden Gott loben sollen um seiner Barmherzigkeit willen (Röm. 15, 9), erläutert Hiobs Geschick. In ihr wurzelt die Ehre Gottes. Sie allein ist es, die uns, die wir nichts Gutes getan haben, stets die „vollste Zuversicht" verleiht, Gott zu ehren. Er fand in uns keine Gerechtigkeit, die er hätte krönen können, wohl aber Vergehen, die er beschenken wollte. Darum ist er ob seiner Barmherzigkeit wahrhaftiglich zu ehren [14]. So beginnen diese ältesten Predigten Staupitzens mit einem sich bewußt an Paulus anlehnenden Lobgesang auf die barmherzige Gnade Gottes. Man wird dies gern im Auge behalten, aber keine voreiligen Schlußfolgerungen daraus ableiten dürfen. Denn Staupitz konnte mit dem gleichen Recht wie andere Theologen seiner Zeit sich auf das paulinische Evangelium berufen und mit den Worten des Römerbriefs die Gnade Gottes rühmen, ohne darum sich zum Gottesgedanken der Reformation zu bekennen. War

Digitized by Google

es denn wirklich etwas Unerhörtes, die Barmherzigkeit Gottes zu preisen, welche die Sünder rettet und für die himmlische Herrlichkeit aus der Welt der Finsternis absondert? Luther selbst hatte ja im Kloster, wie er später erzählte [15], davon vernommen und sich daran erbaut. Jeder katholische Christ wußte, daß die Sakramente der Taufe und Buße in der Gnade gegründet waren, und daß man Gott seine Ehre raube, wenn man seine Gnadenordnung nicht gelten lasse. Religion der rechtfertigenden Gnade war das Christentum in jeder Phase auch seiner katholischen Geschichte. Es blieb ja die allein wahre Erlösungsreligion; und es stand jedem in der Kirche die von Gott den Sündern aus freier Barmherzigkeit geschenkte Erlösungsanstalt vor Augen. Auch sie war eine Folge des göttlichen Urdekrets [16]. Niemand brauchte seinem katholischen Gottesbekenntnis etwas zu vergeben, wenn er mit Staupitz den Herrn pries, der den Sünder beschenkte, obwohl er keine Gerechtigkeit fand, die er krönen konnte. Die „erste Gnade" stand und konnte nur vor Sündern und Ungerechten stehen. Auch wußte jeder spätmittelalterliche Theologe, daß Verdienste des Menschen die Gnade und Seligkeit nicht „verdienen" könnten. Die guten Werke des kreatürlichen Willens blieben ja stets endlich und „natürlich". Aus eigenen Kräften sich in das Reich der Uebernatur emporheben zu wollen, wäre ein vergebliches Unterfangen. Allein die zum Sünder sich herablassende Barmherzigkeit Gottes war die Grundursache der Errettung und Seligkeit. Staupitz hätte „Pelagianer" sein müssen, wenn er anders gepredigt hätte. Pelagianer aber wollte niemand sein, auch der Occomist nicht. So vergab der Tübinger Prior seinem Gewissen nichts, wenn er seine Predigten über das Buch Hiob mit einem Lobpreis der Barmherzigkeit Gottes eröffnete. Das hinderte ihn so wenig wie andere, das Gesetz als Bestandteil der ewigen Heilsordnung anzuerkennen. Es geschah bereits in der ersten Predigt. Und noch der Betagte lebte vom katholischen Verständnis des Evangeliums. Er, der 1511 dem ihm befreundeten Christoph Scheurl einen Bruderschaftsbrief ausstellte, in dem er den Inhaber aller Verdienste der Brüder seiner Kongregation teilhaftig machte [17], hat noch kurz vor seinem Tode den rechtfertigenden Glauben als den in der Liebe tätigen beschrieben und dem „fleischlichen" Urteil widerstanden, daß man ohne die Werke gerechtfertigt werde [18]. Der Tübinger Klosterprediger dachte nicht evangelischer [19].

Vermutlich schon 1500 verließ er Tübingen, um, wie es scheint, dem Münchener Konvent sich angliedern zu lassen, als dessen Prior er seit 1503 bezeugt ist [20]. Aber München wurde nur die Stätte vorübergehender Wirksamkeit. Der Kurfürst von Sachsen beanspruchte Rat und Hilfe des Münchener Priors anläßlich der Stiftung der Wittenberger Universität. Zugleich mußte in dem kleinen Wittenberger Konvent, der durch Lekturen mit der Universität verbunden war, ein klösterliches Generalstudium errichtet werden. Das brachte Geschäfte mancherlei Art. Durchgreifende bauliche Veränderungen des ohnehin im Verfall befindlichen Klosters wurden binnen kurzem nötig. Noch später mußte er sich um die Aufbringung der Mittel für die Fortführung des Baus bemühen und den Kurfürsten bitten, den schon geschenkten beträchtlichen Summen neue Stiftungen folgen zu lassen [21]. Doch der, der den Wittenberger Konvent äußerlich und innerlich für die neuen Aufgaben umzugestalten hatte, war zugleich Mitglied der Universität und Dekan der theologischen Fakultät.

Digitized by Google

Auch hier hatte er zu gestalten und einzurichten. Akademische Tätigkeit in größerem Stil ließ sich darum nicht ermöglichen. Vollends nicht, als er auf dem Kapitel zu Eschwege am 7. Mai 1503 zum Nachfolger des Andreas Proles gewählt wurde. Der neue Generalvikar konnte nun auf Jahre hinaus sich um die Wittenberger biblische Professur nicht kümmern. Die Angelegenheiten der deutschen Observanz forderten vor allem seine Aufmerksamkeit. Er selbst war ein ausgesprochener Freund der Observanz [22]. Schon nach einem Jahr ließ er auf dem improvisierten Kapitel zu Nürnberg, am Sonntag Jubilate 1504, dem 28. April, die von ihm zusammengestellten Konstitutionen der in der deutschen Kongregation vereinigten Klöster durch die dort Versammelten genehmigen. Wenige Wochen später konnten sie gedruckt den Klöstern als Richtschnur übersandt werden [23]. Die Aufgaben des neuen Amtes, insonderheit der Observanz und der Union der reformierten Klöster, hielten ihn Jahre lang seinem Wittenberger Amt und aller akademischen Tätigkeit fern. So sehr lasteten auf ihm die Aufgaben der Observanz, daß er nicht einmal die ihm als Generalvikar obliegenden jährlichen Visitationen der Klöster immer in eigener Person vornehmen konnte. Oft genug mußte er Stellvertreter damit betrauen [24]. Er selbst ließ sich in den ersten Jahren seines Generalvikariats neben der Sicherung der Observanz der deutschen Kongregation vornehmlich ihre Stärkung durch Union mit ihrem Ideal, der lombardischen Kongregation, angelegen sein. Diese Vereinigung sollte zugleich die gewünschte Unabhängigkeit vom General der Augustiner Eremiten bringen. Doch kaum waren die Verhandlungen [25] zu einem befriedigenden Abschluß geführt und die Zustimmung der Kurie erreicht, als in dem am 1. Sept. 1505 gewählten neuen Ordensgeneral Augustinus von Interramna und im Prokurator Petrus Antonius ihm ein zäher und böswilliger Widerstand gegen die deutsche Kongregation begegnete. Das lenkte ihn freilich nicht von dem Ziel ab, das er sich gestellt hatte, aber es schuf ihm neue Lasten und selbst einen Rückzug der Kurie zu Ungunsten der deutschen Kongregation [26]. Persönliche Verhandlungen mit der Kurie wurden nötig. Und konnte er auch die Romreise mit einem Dienst für das Wittenberger Generalstudium verbinden, indem er die päpstliche Bestätigung erwirkte [27], so war er doch Wittenberg und den deutschen Klöstern fern. Der Tod des Generals Ende des Jahres 1506 änderte zwar mit einem Schlage die Lage zu Gunsten der deutschen Kongregation. Aegidius von Viterbo, der als Generalvikar die Geschäfte des Ordens führte, bis er auf dem Generalkapitel zu Neapel am 21. Mai 1507 zum General gewählt wurde, war ein eifriger Freund der Reform [28]. Staupitz fand im neuen Leiter des Ordens einen Gönner, der nicht nur sein besonderes Vorhaben unterstützte, sondern auch auf Ausdehnung der Reform über alle Klöster des Ordens bedacht war. Eine die Ordensprovinzen umspannende Union wurde ins Auge gefaßt. Aber grade diese Erweiterung weckte Widerstand in reformierten Klöstern der deutschen Kongregation [29]. Staupitz stand vor neuen Schwierigkeiten und Geschäften. Erst im Winter 1508/09 konnte er zu längerem Aufenthalt nach Wittenberg kommen und auch sich um sein akademisches Lehramt kümmern. Das Ansehen des oft und lange fern Gewesenen hatte nicht gelitten. Den mit Ordensgeschäften Belasteten hatte man dennoch für die örtlichen Wittenberger Bedürfnisse, für die Universität wie für das in ihren Dienst gewiesene Augustinerkloster an höchsten

Digitized by Google

Stellen, beim Kurfürsten wie beim Papst, sich verwenden gesehen. Meinhard rühmte ihn als den größten und beredtesten Herold des göttlichen Worts und als eine der beiden Säulen der Universität [30]. Der bewährte Vertrauensmann zwischen Fürst und Generalstudium erhielt durch die neue Verfassung die Stellung eines Reformators [31]. In der theologischen Fakultät ehrte ihn wiederum die Würde eines Dekans. Seiner Weisheit wurde rühmend gedacht [32].

Ihrer durfte sich Luther erfreuen, als er im Wittenberger Winter 1507/08 in täglichem Verkehr mit Staupitz stand. Bis dahin hatte er im besten Fall nur flüchtige Berührungen mit seinem Vorgesetzten gehabt. Eine Tischrede berichtet zwar ausdrücklich von einer Unterredung Luthers mit Staupitz in Erfurt [33]. Aber mußte dies Gespräch schon vor der Uebersiedelung Luthers nach Wittenberg stattgefunden haben? Es konnte doch auch während des zweiten Erfurter Aufenthalts, nachdem Luther in Wittenberg mit Staupitz in freundschaftlichem Verkehr gestanden hatte, geführt worden sein. Auch könnten sehr wohl diejenigen, die die Tischrede hörten und niederschrieben oder überarbeiteten, die Ortsangabe aus Eigenem hinzugefügt oder falsch eingeordnet haben. Sie wußten ja nichts von einer Unterbrechung des Erfurter Klosterlebens Luthers. Sie kannten wie Melanchthon nur die geschlossene Erfurter Zeit, der dann die ebenso geschlossene Wittenberger folgte [34]. Sie mußten darum, was etwa der Reformator über Erfurter Erlebnisse mitteilte, in die ersten Mönchsjahre verlegen. Und wenn er von seelischer Not im Kloster erzählte, so dachten sie wiederum an Erfurt. Schon Melanchthon und Matheſius, die übrigens beide von Staupitzens Hilfe nichts zu wissen scheinen [35] — jedenfalls schweigen sie sich vollständig darüber aus —, hatten das Erfurter Kloster zum Schauplatz des Kampfes und des Sieges gemacht. Die Ortsangabe Luthers zeitlich falsch zu beziehen oder gar sie einzuschalten, konnte darum keine Schwierigkeiten bereiten. Der noch zu Lebzeiten Luthers herrschend gewordene, aber dem wirklichen Verlauf widersprechende Aufriß würde Irrtümer in den Ortsangaben ungezwungen erklären [36]. So führt die Ortsangabe der Tischrede auf einen schwankenden Boden. Sie würde auch nichts an der Tatsache ändern, daß erst Wittenberg jenen ununterbrochenen und zwanglosen Verkehr mit Staupitz brachte, den Luthers Mitteilungen voraussetzen [37]. Einer unsicheren und zum Teil falschen Ueberlieferung zuliebe den Ertrag des ersten Wittenberger Jahres für Luther zu verschleiern, ist nicht nötig.

2.

Was Staupitz vor der breiteren Oeffentlichkeit leistete und was sein Ansehen unter den Zeitgenossen wahren half, gehörte der flüchtigen Welt der Erscheinungen an. Doch was er im Remter und Beichtstuhl oder in vertrauter Zwiesprache Luther sagen durfte, wuchs in die Welt des Unvergänglichen hinein. Die Tätigkeit des Professors war trotz allem Lobe einer bewundernden Mitwelt bescheiden. Die Arbeit des Generalvikars blieb unvollendet. Doch der im Verborgenen geübte Dienst des Seelsorgers trug ungeahnte Frucht.

Mit bohrenden Zweifeln war Luther nach Wittenberg gekommen. Das Bekenntnis der übergroßen Schuld, das das Konfiteor ihm wie jedem anderen Bruder des Konvents auferlegte, wurde zum Ausdruck einer am Wege selbst irre gewordenen

Digitized by Google

Unsicherheit. Das Bekenntnis der Unwürdigkeit, in dem er wie jeder Kleriker mit dem Brevier sich zusammenfand, und das ihn wie jeden Priester mit dem Missale verband, wurde zu einer Ungewißheit, die auch die „guten" Werke antastete und den Besitz, ja die Hoffnung auf den Besitz einer nach Vollkommenheit ausgreifenden Liebe in Frage stellte. Aus der Demut, die er wie jeder gewissenhafte Mönch äußerlich und innerlich pflegte, wuchsen nicht bloß beseligende Gefühle heraus, wie sie die Verachtung der Welt dem mit Gott Lebenden schenkte; sie ließen auch jene Fragen aufsteigen, die alle Geltung der geistlichen Person vor dem Allmächtigen zerrieben. In den geistlichen Uebungen, welche die Konstitutionen, der Brauch und der eigene Wille ihm auferlegten, zerrann jenes Vertrauen, das die „Vernunft" der Heilsordnung und des überlieferten Gottesgedankens wecken sollte. Der Uebergang zu tastender Unsicherheit und zersetzendem Zweifel, dem das ihm vertraut gewordene Gnadensystem nicht erfolgreich zu wehren vermochte, da es die dorthin führende Brücke offen gelassen hatte, wurde grade dann unvermeidlich, wenn der Ernst des Ringens am entschlossensten war. Das „Gesetz", das doch sittliche „Vernunft", eine heilige und beseligende Vergeltungsordnung war [38], wurde die quälende Versuchung seines geistlichen Lebens [39]. Der sein Gott sein sollte, wurde sein „Gift" [40]. Und der Mißerfolg aller Anstrengungen, denen doch gerade der Erfolg verheißen war, stürzte ihn in jene Verzagtheit, die an Gottes rettendem Willen und der Zuwendung seiner geistlichen Güter an ihn irre wurde. Erschüttert in der Gewißheit, einem himmlischen Ruf gefolgt zu sein, starrte ihn aus den Mißerfolgen seines geistlichen Lebens die Frage an, ob er denn überhaupt jener Verdienste teilhaftig werden solle, die die Verheißung der himmlischen Herrlichkeit hatten.

Was ihn in Erfurt gequält, suchte ihn auch in Wittenberg heim. Auch dort schmerzte ihn der „Stachel der Traurigkeit", in dem er zwar wohl eine Waffe gegen die Versuchung zur Hoffart entdeckte [41], der aber grade die leidvollste Versuchung weckte. Daneben soll sich kühler Empfang, „ein kalter, hochmütiger Nordwind der Wittenberger Gelehrtenwelt" drückend auf sein Gemüt gelegt haben. Er selbst soll in einem Brief aus Wittenberg darüber geklagt haben [42]. Das ist aber weder damals noch in späteren Rückblicken geschehen [43]. Ebenso wenig brauchte er über seine Gesundheit zu klagen, trotz Arbeitslast und Anfechtungen. Er versichert ausdrücklich, daß er sich wohl befinde [44]. Zwar mochte er, wie er Braun bekennt [45], sich „mit Zulassung Gottes" in Wittenberg aufhalten. Und wohl mochte er viele Jahre später die unerwartete Versetzung nach Wittenberg einer „Deposition" [46] gleichachten. Die Erfurter Umgebung war ihm vertraut gewesen. Den Studien hatte er sich ungestört widmen dürfen. Der Universität wußte er sich in Dankbarkeit verbunden [47]. Aber jede „Deposition" war doch der Durchgang zu einem besseren Leben. Was Luther als Deposition würdigen konnte, stand als geistlicher Gewinn vor seinem Auge [48]. Er fand in der Tat in Wittenberg mehr, als er hatte erwarten dürfen. Er konnte nicht nur in manchen Beichten vor Staupitz sein Herz ausschütten, sondern auch in vertrauten Unterredungen mit ihm Erquickung finden oder an „heilsamen Fabeln" und seelsorgerlichen Tischgesprächen des Generalvikars sich erbauen [49]. Nicht alles, was er seinem Vorgesetzten zu danken hatte, wurde ihm unter vier Augen gegeben. Wie er selbst später bei Tisch angefochtene Gemüter durch unmittelbaren Zuspruch aufrichtete, oder durch

Digitized by Google

geistliche Betrachtungen die Tischgenossen erbaute, so hatte auch er einst im Kloster sich von Staupitz ermuntern lassen. Allerdings sollte die gemeinsame Tischsitzung nicht lauter und ungeordneter Unterhaltung dienen. Schweigend sollten die Mönche den Saal betreten und schweigend die Speise zu sich nehmen. Doch wie der Lektor durch Lektionen, so konnte der Vorgesetzte durch geistliche Winke oder Gespräche die Mahlzeit zu einer Stunde der Erbauung und inneren Sammlung gestalten. Und was gesprochen wurde, brauchte keine aufdringliche Geistlichkeit zur Schau zu tragen. Geistliche Unterhaltung konnte damals noch „natürlicher" und auch derber sein als später. Auch drastischer Scherz war nicht verpönt, wenn er dem inneren Menschen „Nutzen" brachte. Auch Staupitz war kein Feind des geistlichen Witzes. Seinen Tischreden lauschte man gern. In Nürnberg fand er in Lazarus Spengler auch einen Hörer, der das Gesprochene aufzeichnete. Luther hat nur einiges aus dem Gedächtnis wiedergegeben, in der Hauptsache nur, was ihm persönlich gegolten hatte. In der Regel hat er auch unterlassen, Zeit und Gelegenheit genau zu nennen. Daß nicht alles, wovon er berichtet, in jene erste Wittenberger Zeit fällt, wissen wir. Denn einige der wenigen Angaben weisen ganz deutlich in die späteren Jahre. Das erschwert uns aber die Aufgabe, den Inhalt der im Winter 1508/09 geführten Gespräche festzustellen, nicht sonderlich. Denn alles bewegt sich im gleichen Gedankenkreis. Wenigstens die Grundelemente anzugeben sind wir darum in der Lage. Und mehr brauchen wir nicht zu wissen.

Vorsicht in der Wertung des Gehalts und der Wirkungen der Worte Staupitzens bleibt freilich geboten. Sein Zuspruch hatte keineswegs den Erfolg, daß aus einem vom Werkdienst des Klosters gepeinigten und von schweren Aengsten gequälten Mönch ein von allen seelischen Lasten befreites und gegen alle Schrecken gefeites, einer selbstverständlichen Freundlichkeit des Herrn gewisses Menschenkind wurde [50]. Solche Wirkung hatte nicht einmal die Entdeckung des Evangeliums. Angst vor dem Ewigen und Schrecken vor dem richtenden Christus konnten Luther auch in späteren Jahren befallen [51]. Echte Frömmigkeit gedieh ja ohnehin nur dort, wo Scheu und Beben vor der Majestät Gottes vorhanden war. Der Verkehr mit Gott wurde nie eine Selbstverständlichkeit [52]. Stunden der Anfechtung blieben ihm darum nie ganz erspart. So mußte denn auch Staupitz bei manchen Gelegenheiten, nicht nur im Winter 1508/09, sondern auch später, wie anläßlich der großen Eisleber Fronleichnamprozession vom 7. Juni 1515 [53], sich des Bedrängten annehmen. Ihn von allen seelischen Aengsten zu befreien hat er nicht vermocht. Er konnte vollends nicht die Versuchung zu ihr beseitigen. Denn auch er kam nicht über das „Gesetz" hinaus, das die Versuchung sogar des Reformators blieb [54]. Der Gott, zu dem Staupitz den Verzagten hinführen konnte, war ja, wie wir wissen, der Gott der katholischen Ueberlieferung. Jene Deutung des paulinischen Evangeliums, die später der Reformator gab, war Staupitz fremd. Der Gehalt der seelsorgerlichen Vermahnungen Staupitzens wurde stark überschätzt, als sie unmittelbar mit dem Evangelium verknüpft wurden, das später der Reformator predigte. Er selbst ist freilich nicht ganz unbeteiligt an dieser Würdigung. Er meint einmal, Staupitz habe „die Lehre angefangen". Denn er habe gewollt, daß man den Mann ansehe, der da heißt Christus [55]. Ja zehn Jahre vorher versicherte er seinen ehemaligen

Digitized by Google

Vorgesetzten seiner bleibenden Dankbarkeit, weil durch ihn das Licht des Evangeliums in seinem Herzen zu leuchten begonnen habe [56]. Oder er nennt ihn seinen Vater in der evangelischen Lehre und ist überzeugt, daß er in seinen Anfechtungen „ersoffen" und längst in der Hölle wäre, wenn nicht Gott durch Dr. Staupitz ihm herausgeholfen hätte [57]. Er kann aber auch ganz anders urteilen und recht scharfe Urteile über Staupitz fällen, nicht nur gelegentlich über seine Briefe, die zeitweilig ihn sehr leer an Geist dünken [58], sondern auch über seine Theologie. In einem Brief an Link aus dem Jahre 1525 heißt es im Hinblick auf ein Schriftchen Staupitzens kategorisch: „Er ist etwas kalt, wie er es immer gewesen ist, und zu matt." Das Büchlein möge aber, wenn es denn sein müsse, veröffentlicht werden. Täglich würden ja der Ungeheuer mehr als genug gedruckt und verkauft [59]. Dies Urteil hätte um so mehr beachtet werden dürfen, als es die Gesamthaltung Staupitzens umfaßt und eine stets hervorgetretene Schwäche rügen will. Es kommt der Wirklichkeit näher als die allbekannten Urteile, die ganz der Dankbarkeit entsprungen sind und die Kritik gemieden haben. Denn was Staupitz wirklich zu sagen hatte, fiel nicht aus dem Rahmen des Katholizismus heraus.

Indem Luther sich an Staupitz wandte, tat er, was Biel und andere geheißen hatten. Der Klosterbruder sollte ja, wenn Skrupel und Traurigkeit ihn befielen, um den Rat erfahrener Oberen und Doktoren sich bemühen [60]. Sein Novizenmeister hatte ihn gelehrt, nach den Weisungen eines übergeordneten Willens zu leben [61]. Er wußte, daß der „Wanderer" einen Führer brauche und daß geistliches Leben in steter Abhängigkeit sich verwirkliche. Demut und Gehorsam blieben ihm die Bedingungen seines Trachtens nach Vollkommenheit. Daran änderten auch die Zweifel nichts, die sich in sein Herz eingeschlichen hatten und der Stachel jeder Angst wurden. Er bog nicht eigenmächtig vom Wege ab und traute nicht den eigenen Eingebungen mehr als der Weisheit der Leiter. Der Hoffart und Unbotmäßigkeit wich er aus. Ihm fehlte trotz alten und neuen Gegnern, was als hochmütiges Gebaren oder gar als Verzicht auf „innere Verdemütigung vor Gott" und „tindlich vertrauensvolles Gebet" beschrieben werden könnte [62]. Sein Gebetseifer ist uns bekannt. Und so wenig wollte er auf „eigenen Wegen" ertappt werden, daß er in Stunden der Ungewißheit und Not den Rat der erprobten Oberen zu hören bedacht war. So setzte er in seinem Verkehr mit Staupitz nicht nur seiner ganz persönlichen Gewissenhaftigkeit ein Denkmal, sondern auch seiner Treue gegen die Pflichten seines Standes. Er wurde weder lässig in der Beichte noch gleichgültig gegen geistlichen Zuspruch, den andere und ältere bereit haben mochten. Die „erquickenden und heilsamen Fabeln" eines Staupitz prägten sich dem gespannt Aufmerkenden tief ins Gedächtnis ein; und in häufigen Beichten klagte er ihm die „rechten Knoten" [63], die in „Traurigkeit", in „entsetzlichen und schrecklichen Gedanken" sich äußernden Anfechtungen [64]. Und wie er, so bewährte sich auch sein geistlicher Berater. Daß er den Angefochtenen nicht verstand, war keineswegs die Regel [65]. Er fand vielmehr oft genug Worte, die Linderung schufen und an die Luther später sich dankbar erinnerte. Ob in ihnen bisher noch nie vernommene Wahrheiten sein Ohr und Herz erreichten [66], ist freilich eine andere Frage. Wer da meint, daß Staupitz dem schwer Bedrückten die rechte Würdigung der Schrift und das Verständnis des

Digitized by Google

„Evangeliums" erschlossen habe [67], bürdet selbst den Mitteilungen des Reformators eine Last auf, die sie nicht zu tragen imstande sind. Was Staupitz dem Beichtenden erwiderte, stammte in der Hauptsache aus der Rüstkammer der seelsorgerlichen Kasuistik jener Tage. Fast immer waren es Gedanken, die schon Biel entwickelt und Luther bereits in Erfurt vernommen hatte. Eine reformatorische Würdigung der Schrift lag noch ganz außerhalb des Gesichtsfeldes. Kurze gelegentliche Bemerkungen über die Schriftlektüre überschritten nirgends die üblichen Grenzen. Auch im Mittelalter wußte man, daß die höchste theologische Wissenschaft im Verständnis der Schrift bestehe. Der Occamist Luther hatte längst erfahren, daß die Bibel als einzige irrtumslose Lehrmeisterin alle menschliche Weisheit überrage [68]. Und wenn er, wie schon gestreift, angewiesen wurde, ein guter „Localis" und „Textualis" zu werden, so wurde keineswegs der spätere Grundsatz, die Schrift durch die Schrift auszulegen, ihm nahe gebracht. Dem studierenden Klosterbruder wurde nur gesagt, was auch den Satzungen der Fakultät und den päpstlichen Weisungen an die Pariser entsprach [69]. Wer die kursorischen Vorlesungen über die Bibel hörte und bald darnach selbst als Baccalar Vorlesungen halten sollte, in denen er den Text der heiligen Schriften „solide", ohne weitschweifige Erörterungen und ausführliche theologische Auseinandersetzungen zu behandeln hatte, mußte eine gute Kenntnis des Textes und seines Fundortes zu gewinnen trachten. Was man von Juristen verlangte [70], durfte man auch von Theologen fordern. Denn wissenschaftliches Verfahren und Art des Beweises waren hier wie dort dieselben. Noch heute zeugen die uns erhaltenen Werke der spätmittelalterlichen Theologen davon, daß es nicht bei der bloßen Forderung, umfassende Bibelkenntnis zu erwerben, sein Bewenden hatte. Der Rat, den Staupitz dem im biblischen Kurs Stehenden gab, kann darum, wie auch Ratzeberger es nahe legt, ganz aus dem Zusammenhang des damaligen theologischen Studiums heraus begriffen werden. Und wenn die Konstitutionen der Augustiner Eremiten zu reger Schriftlektüre aufriefen, weil sie darin ein Hauptmittel der geistlichen Erbauung erkannten, so umspannte auch dies die Aufforderung, die Texte mitsamt ihren Fundstellen sich einzuprägen. Mit welchem Erfolg Luther schon in Erfurt die ihm beim Eintritt ins Kloster übergebene Bibel las, ist uns bekannt. Wenn darum Staupitz riet, eine gute Kenntnis der Texte sich zu erwerben, so wollte er wirklich nicht zu dem reformatorischen Grundsatz anleiten, daß die Schrift durch die Schrift selbst auszulegen und allen „menschlichen Traditionen" gegenüberzustellen sei. Er wollte kein neues Schriftprinzip kundgeben, sondern eine möglichst sichere Anwendung des üblichen Verfahrens erzielen.

Auch der Zuspruch, den er für den Geängstigten bereit hatte, bewegte sich keineswegs auf ungewohnten Pfaden. Seufzte Luther mit den Worten des Confiteor unter seiner großen, übergroßen Schuld; sah er in den Aeußerungen seines Willens, in Werk und Tat, eine verdammliche sündige Gebrechlichkeit; quälten ihn die Anklagen seines Gewissens und beichtete er nun seine Not, so erwiderte ihm Staupitz, er solle nicht „mit solchem Humpelwerk und Puppensünden umgehen". Er meinte in Luthers Klagen die Skrupel eines überreizten oder überempfindlichen Gewissens erkennen zu dürfen. Er wollte ihn aus der Welt der Einbildung in die Wirklichkeit zurückführen. Das, wie er überzeugt war, skrupelhafte Gewissen sollte gesunden,

Digitized by Google

indem es die Sünde als etwas Handgreifliches würdigen lernte. Die um das Unfaßbare kreisenden Gedanken sollten zur Ruhe kommen, indem sie auf das Faßbare gewiesen wurden. Der Angst sollte der Stachel genommen werden, indem der Angefochtene gelehrt wurde, sie auf Gespenster der eigenen Phantasie zurückzuführen. Schon in Erfurt hatte der Novizenmeister seinen Zögling wegen allzu peinlicher Beichte gerügt. Und auch der Erfurter Beichtvater hatte in der Beichte seines Beichtkindes „törichte" Sünden entdeckt [71]. In der gleichen Weise begegnete Staupitz dem vom „Geist der Traurigkeit" Geängstigten. Der Zuspruch wurzelte in der seelsorgerlichen Praxis der Klöster und wurde von Luther in Erfurt wie in Wittenberg erprobt.

Der Dienste eines Staupitz mit besonderer Wärme zu gedenken mochte die Eindringlichkeit und Anschaulichkeit seiner seelsorgerlichen Vermahnung gestatten. Auch sammelte sich in der Person seines Vorgesetzten, was im Kloster ihm an hilfreichem Zuspruch zuteil geworden war. Denn auch die Nöte, in die ihn der Gedanke an die Vorherbestimmung führte, wußte Staupitz zu lindern. Es geschah mit solchem Erfolg, daß später der Reformator gerne Staupitz als den bezeichnete, der ihn aus der „Verzweiflung" herausgerissen. Wenn Luther über die „sublime" Prädestination vor Staupitz klagte, wurde ihm entgegnet, daß die Prädestination in den Wunden Jesu begriffen und gefunden werde [72]. Oder es hieß, man müsse mit den Wunden Jesu anfangen, dann sei die Anfechtung der Prädestination schon überwunden. Denn Gott habe seinen Sohn als den vorausgesehen, der für unsere Sünden leiden solle [73]. Auch hier leitete er den Verzagenden an, sich auf die offenbare Wirklichkeit zu verlassen. Das war keine überraschende Weisung. Was Gottes offenbarer Wille und die „gegenwärtige Gerechtigkeit" bedeuteten, hatte Luther schon in Erfurt erfahren. Viel hatte geraten, sich an die gegenwärtige Gerechtigkeit, an die nun einmal geltende Heilsordnung zu halten. Der „alte" Erfurter Klosterbruder hatte Martin den Artikel des apostolischen Symbols von der Sündenvergebung vorgehalten, als er sich nicht getraute zu glauben, daß Christi verdienstlicher Opfertod auch ihm zugut erfolgt sei. Der Gehorsam gegen die von Gott gesetzte offenkundige Heilsordnung sollte alle aus dem Gottesgedanken entspringenden Skrupel und jedes aus der Selbstbeobachtung stammende Mißtrauen beseitigen. Das Gleiche erstrebte der Novizenmeister, als er dem in Zweifeln sich Marternden die Pflicht zu hoffen ins Gewissen rief. Und der ungenannte Augustiner verknüpfte nicht minder fest als Staupitz die Prädestination mit der Betrachtung des auf Erden erschienenen und von Gott uns gesetzten Christus [74]. So führte alles schließlich auf die gleiche Wurzel hin. Alle geistliche Beunruhigung, die aus der occamistischen Anschauung vom Wesen Gottes und aus den Weisungen an den „Wanderer" erwachsen konnten, sollte verscheucht werden, indem die „positive" Ordnung zum Richtpunkt der Betrachtung gemacht wurde. „Neues", bisher nicht Gehörtes wurde demnach Luther hier nicht von Staupitz gesagt. Auch seine Seelsorge wurde nicht „evangelisch", als sie den Blick des Gepeinigten auf die Wunden Jesu lenkte. Sie bediente sich der Waffen, die in den Rüsttammern bereit standen Das heißt jedoch nicht, daß sie unbedeutend war. Der Seelsorger brauchte nicht zu fragen, ob neu sei, was er sage. Er mußte die Not sehen können, wie sie war, und die Kraft besitzen, ihr mit Erfolg zu begegnen.

Digitized by Google

Daß er hier nicht versagte, hat Luther ihm bezeugt. Er ließ sich „oft" von ihm an die „Wohltat" Christi erinnern, die alle quälenden Erörterungen über die Prädestination vertreibe [75]. Kehrten auch die Aengste wieder — das darf uns nicht mehr wundern — so stand doch Staupitz vor ihm als die Persönlichkeit, die ihn aus der Not des Augenblicks herauszureißen die Fähigkeit besitze.

An dem theologischen System, das er sich im Hörsaal und durch die Schulbücher aneignete, brauchte er noch nicht irre zu werden. Galt es, auf die von Gott selbst dem gebrechlichen Sünder vorherbestimmten „Wohltaten" des verdienstlichen Opfers des Menschgewordenen zu achten, so durfte der „Wanderer" sich des quälenden Gedankens entschlagen, daß Gott ihm die Kraft könnte vorenthalten haben, den Weg zur Seligkeit zu Ende zu gehen. An den Wunden Jesu richtete sich die Hoffnung auf; und die Luther keineswegs verloren gegangene Gewißheit, daß ein freier Wille jedem eigne [76], stärkte die Erwartung, dennoch der Verheißung der „gegenwärtigen Gerechtigkeit" teilhaftig zu werden. Er war ja kein grundsätzlicher Prädestinatianer geworden. Die schmerzliche Erfahrung von der Gebrechlichkeit seiner Werke, der Sündigkeit seiner Gedanken und der auf beiden lastenden Schuld, die Pein seines Gewissens und die Furcht vor der Majestät des ewigen und gerechten Gottes, die Ueberzeugung, daß alles Endliche und Geschöpfliche dem Wollen des unendlichen Schöpfers ausgeliefert sei, haben ihn nicht zum Prädestinatianer gemacht. Noch standen die Theologie seiner Schule und die Erfahrungen seines Innern nicht als Gegensätze vor seinem sittlichen und religiösen Bewußtsein. Noch sah er nicht, daß er unerfüllbare Ansprüche stellte. Noch konnte er in seinen Erlebnissen eine Marter erblicken, unter der er vor anderen zu leiden habe, die aber zum Martyrium seines mönchischen Lebens gehöre. Sie wurde nicht als Nötigung empfunden, an den Grundlagen der überkommenen Wahrheiten zu rütteln.

Darum aber traf grade ihn der verborgene Stachel des überlieferten Heils- und Gottesgedankens. Die kunstvolle Hülle der Formeln hatte einen Riß bekommen, durch den die Tatsachen selbst wirken konnten, unmittelbar und schonungslos, wie Tatsachen wirken. Aber noch war die Hülle nicht heillos zerrissen. Die Tatsachen lagen doch nicht in ihrer ganzen wuchtigen Größe nackt und bloß vor seinem geistigen Auge. Es glitt nicht wirkungslos an ihm ab, was klösterliche Seelsorger ihm zu sagen hatten. Ueberzeugt von der Göttlichkeit der gegenwärtigen Gerechtigkeit, in der er das Evangelium Pauli und Jesu erkannte, konnte er es auch vor seinem Gewissen rechtfertigen, wenn er es stets aufs neue mit ihr versuchte. Es bleibt Staupitzens Verdienst, daß Luther sich nicht in Anfechtungen verzehrte und in den Wassern der Prädestinationsskrupel nicht „ersoff". Mit der inneren Gewalt seiner seelsorgerlichen Vermahnungen riß er ihn kräftiger als andere aus der peinvollen Welt der dunklen Fragen heraus und stärkte die Zuversicht zu der in der Person des Heilandes offenbaren Gerechtigkeit des unergründlichen Herrn. Er machte ihm Mut, allem zum Trotz bei ihr zu verharren. Er gleichsam zwang ihn, das Auge der „vom Himmel offenbarten Gerechtigkeit Gottes" zuzuwenden und sie losgelöst von dem undurchsichtigen Wollen des ewigen Herrn zu betrachten. Indem er zugleich vor Uebertreibung der eigenen Mißerfolge warnte und die Sünde nicht als Gespenst, sondern als Wirklichkeit ihm deutlich zu machen suchte, weckte er vollends

Digitized by Google

die Hoffnung, auf dem vorgezeichneten Wege mit den Mitteln der geltenden Ordnung die Vollkommenheit zu erwerben und eines gnädig gewordenen Gottes sich zu getrösten.

Das freilich führte Luther noch nicht aus dem Kampf um das Wohlgefallen Gottes heraus. Nur den Zweifeln wurde gewehrt, die die Verheißungen der gegenwärtigen Heilsordnung auf die eigene Person zu beziehen verhindert hatten. Jene Hoffnung sollte geweckt und gefestigt werden, die Biel den „Verzweifelnden" nahe bringen wollte. Vor Anspannungen und Anstrengungen der geltenden Heilsordnung stand Luther nach wie vor. Das Leben, das nach den Weisungen der „gegenwärtigen Gerechtigkeit" geführt wurde, war ihm zu einem Kampf um die Buße geworden. „Buße" wurde ihm das bitterste Wort der Schrift. Denn es setzte das Ziel an das Ende eines mühseligen und dornenreichen Weges. Das wirkte bedrückender, als die beschwerliche Wanderung des die Vollkommenheit Ersehnenden. Der Büßer hatte ja den Weg der Heiligkeit noch nicht erreicht. Ihm verschwand das Ziel der Vollkommenheit auf ganz fernen Höhen. Ja selbst sein nächstes Ziel, das er vermittelst einer an Kasteiungen reichen Buße gewinnen wollte, lag in weiter Ferne. Von seinen Lehrern hatte er ja gelernt, in einer Folge von „Dispositionen" die vollkommene Buße zu verwirklichen. Die letzte Disposition war die Liebe zu Gott. Wer sie sich erkämpft hatte, durfte die Eingießung der Gnade erwarten [77]. Dieser Weg war mühsam und unsicher genug. Jeder erfahrene Seelsorger wußte es. Viel sprach ausdrücklich von jenen, die von der Sünde „gebissen" wurden, d. h. von Skrupeln und Argwohn „geschüttelt" wurden, noch nicht genug Buße getan, noch nicht ausreichend gebeichtet, noch nicht vollgültig genug getan zu haben [78]. Wann auch durfte man sich jene Liebe zu Gott zusprechen, der die Begnadigung „unfehlbar" folge? Wir kennen die Zweifel, die mit dieser Bedingung der Verleihung des Gnadenhabitus verbunden waren [79]. Aber der Mönch, der sich um das Vollkommene bemühen mußte, durfte sich nicht bei der unvollkommenen Reue beruhigen. Die „letzte Disposition", die Liebe zu Gott zu erkämpfen, blieb seine Aufgabe. Auch Luther hatte sie sich gestellt [80]. Er redete sich auch eifrig ein, daß er sie erfüllt habe. Er glaubte, selbst vor Gott bekennen zu dürfen, die verlangte Liebe geleistet zu haben [81]. Aber dem Glauben fehlten Festigkeit und Gewißheit. Denn es erwies sich ihm als erzwungen und vorgetäuscht, was greifbare Wirklichkeit hätte sein sollen. Kein Wunder, daß „Buße" ihm ein bitteres Wort wurde, und jene ihm als Stockmeister erschienen, die mit „zahllosen, noch dazu unerträglichen Geboten" die Beichte belasteten [82]. Da war es wiederum Staupitz, der dem Bedrängten Hilfe brachte [83]. Er gab ihm zu verstehen, daß Anfang der Buße sei, was jene ans Ende gestellt. Die wahre Buße beginne mit der Liebe zu Gott und zur Gerechtigkeit [84]. Dies Wort haftete in Luther wie der Pfeil eines Starken. Er verglich es „dann" mit den Aussagen der Schrift über die Buße und fand es dort zu seiner freudigen Ueberraschung bestätigt [85].

Gern wüßte man mehr über diese denkwürdige Unterredung. Aber steht man auch nur vor einer Skizze, so sieht man doch, daß Luther dem Gespräch mit seinem Vorgesetzten eine weitreichende Bedeutung zuerkannt hat. Dem, der stets wieder in einen harten Bußkampf hineingeführt worden war, wurde eine Weisung gegeben,

Digitized by Google

die ihn von den „Stockmeistern" befreien sollte. Das reformatorische Verständnis der Buße wurde ihm allerdings nicht erschlossen. Er selbst hat das auch nicht behauptet, vielmehr in den folgenden Abschnitten des Briefes dargestellt, wie allmählich, in einem Zeitraum von Jahren, seine Anschauung von der Buße ausreifte und zum Abschluß kam [86]. Jene Auffassung von der Buße, mit der er 1517 vor die Oeffentlichkeit trat, hat er nach eigenem, schon 1518 abgelegten Geständnis in der Unterredung mit Staupitz nicht gewonnen. Auch sie, die einzige denkwürdige Unterredung mit Staupitz, von der Luther in seinen jüngeren Jahren erzählt — von den Unterhaltungen über die Prädestination erfahren wir erst in den späteren Jahren einiges —, steht noch unter der Voraussetzung des katholischen Gottesgedankens. Und dennoch soll ihr eine große Tragweite zuerkannt werden dürfen?

Diese Frage wäre ganz am Platze, wenn man das Wort eines Staupitz ganz isoliert betrachten dürfte. Denn was er sagte, überschritt nirgends die Grenzen des Katholizismus [87]. Aber er sagte es einem, der die vollkommene Buße nach den Weisungen seiner Erfurter Lehrer zu leisten sich verpflichtet erachtete. Als Mönch hatte er ja die Aufgabe, das Vollkommene zu verwirklichen. Für den Büßer bedeutete dies, auf die vollkommenste Weise Gott zu suchen und ihm sich zuzuwenden. Ihm wurde darum der „Akt der Freundschaftsliebe" [88] zu Gott zugemutet. In diesem Akt, der die Liebe zu Gott über alles darstellte, spannten sich die natürlichen Kräfte zu ihrer äußersten Leistung an. Etwas Vollkommeneres als diese Liebe war undenkbar. Sie war darum die „unmittelbare und letzte Disposition", die der Büßer sich bereiten konnte [89]. Und grade im Kampf um sie erlebte Luther die Enttäuschung. Denn er, der geglaubt hatte, als Sieger dazustehen, wurde inne, daß er seine Leistungen überschätzt habe und die erwartete Liebe zu Gott und zur Gerechtigkeit, die letzte Disposition, doch nicht besitze. Er mußte entdecken, daß er im Unvollkommenen stecken geblieben sei und die mit der vollkommenen Reue verbundene Gnadenzusicherung überhaupt nicht sich zusprechen dürfe. Wenn darum Staupitz ihm erklärte, daß die wahre Buße die Liebe zu Gott gar nicht am Ende, sondern am Anfang des Weges stehen sehe, so wurde aller gequälten Anstrengung um die mancherlei „Dispositionen" bis zur letzten hin Stillstand geboten. Mag auch die Buße als Tugend wie jede andere Tugend in einzelnen Akten sich verwirklichen [90] und dadurch Dispositionen für die Eingießung der Gnade schaffen [91], so soll sie doch nicht in einer unübersehbaren Fülle von genugtuenden „unerträglichen Geboten" und in einer schier endlos werdenden Kette von Anspannungen aller Kräfte Gestalt gewinnen. Die Aufgabe des Büßers wird seelisch leichter, als der Bedrängte glaubt. Die Bußanweisungen, die die Dispositionen sollen bereiten helfen, und die Genugtuungen, die in der Beichte auferlegt werden, sollen nicht gleichsam eine Peitsche und eine fortwährend drückende Last sein. Steht wirklich die Liebe zu Gott am Anfang des Weges, so muß der Versuchung zu gequälten Bußwerken gewehrt sein. Dann wird auch sofort das Vertrauen zur Eingießung der Gnade gestärkt. Sie erscheint ja nicht mehr in der Abhängigkeit von erquälten Dispositionen des natürlichen Willens. Der Blick wird auf den zuvorkommenden, offenbaren Gott gelenkt, der an den Anfang stellt, was der Büßer am Ende des Weges stehen sah. Diese Antwort eines Staupitz schiebt die Ueberlieferungen der Occamisten und

Digitized by Google

der Beichtväter Luthers zur Seite. Dem verzagende Mönch begegnet eine Auffassung von der wahren Buße, die keine Nötigung zu martervollen Einzelkämpfen kennt.

In späteren Jahren erzählte der Reformator, Staupitz habe bekannt, einst habe er selbst alle Tage gebeichtet und den Vorsatz gefaßt, „ich wolt anheben frum zu sein vnd frum bleiben, vnd hatt mir alle tag weit gefeilt; weiter mag ich gut nicht ligen. Ich kanns doch nicht thun. Ich wil eins guten stündlin erwarten, das mir Gott begegne mit seiner gnaden; sonst ists verloren“ [92]. Wann diese Worte gefallen sind, wissen wir nicht. Man möchte geneigt sein, sie in den späteren Jahren unterzubringen, in denen Staupitz erkennbar unter dem Einfluß der Mystik stand. Doch dieser Neigung nachzugeben ist keineswegs nötig. Die Worte liegen ganz in der Richtung des Gedankens, der die Unterredung mit Luther über die Buße leitet. Ob sie nun grade während des ersten Wittenberger Aufenthalts Luthers gesprochen sind, darf und muß dahingestellt bleiben; wenn nur ihre Grundhaltung dem entspricht, was Staupitz in jenen Monaten Luther bieten konnte. Und das ist allem Anschein nach der Fall. Es sei denn, daß Staupitz das Verhalten der Seele in der Sterbestunde im Auge gehabt habe. Das wäre nicht unmöglich. In einer Tischrede nämlich heißt es, Staupitz habe gesagt, er wolle nicht mehr fromm sein, er habe Gott zu viel getäuscht und werde ihn um eine „gute Stunde“ bitten [93]. Hier ist offenbar an das selige Sterbestündlein gedacht. Wozu die Anselm'schen Fragen anleiten wollen, wäre hier von Staupitz, der später selbst die „Kunst des Sterbens“ beschrieb [94], kurz angedeutet. In einer etwas früheren, mit dem gleichen Gegenstand sich befassenden Tischrede fehlt aber jede tatsächliche oder mögliche Anspielung auf die Sterbestunde. Hier bekennt der Reformator: „Staupitz leret mich ein newe kunst vnd saget, er wolte nymmer fromm sein; er hätte Gott zu lang vorgelogen, es wolt doch nicht helffen“ [95]. Auch Luther hatte sich die „Frömmigkeit vorgelogen“, nämlich die Liebe zu Gott vorgetäuscht. Indem Staupitz ihn auf die Eigentümlichkeit der wahren Buße aufmerksam machte, befreite er ihn von dieser frommen Lüge und verscheuchte er die Unruhe, die unvermeidlich sich einstellte, wenn das Gewissen Luther überzeugte, daß er sich und Gott etwas vorgetäuscht habe. Wir dürfen doch wohl diese kurzen Aeußerungen Staupitzens, mögen sie nun damals oder später gefallen sein, mit den Worten über die wahre Buße zusammenschauen. So würden auch sie die von Luther selbst als weittragend anerkannte Unterredung beleuchten. Der in Bußwerken und in der Erfüllung von allerlei Geboten sich verzehrte, um die vollkommene Reue zu erringen, die selbst ein Paltz nur wenigen zuzusprechen wagte [96], wurde von Staupitz, den einst ähnliche Versuche gemartert hatten, zu maßvoller Würdigung aller Werke der Buße erzogen und von der Nutzlosigkeit eines forcierten Bußkampfes überzeugt [97]. Und er wies das gequälte Herz auf den zuvorkommenden und helfenden Gott, der schon am Anfang des Weges stehe, den jeder Büßer gehen solle, selbst wenn er im Stande der Vollkommenheit sich befinde.

Ein Quell frischen Lebens sprudelte vor dem Durstigen auf, ein Quell, dessen Wasser von den Höhen des Himmels kamen. So jedenfalls urteilte der 1518 auf diese Stunde Zurückblickende [98]. Ein unmittelbares Zeugnis ist im Brief an Braun vom 17. März 1509 enthalten. Wohl klagte Luther hier über die ihm aufgebürdete Arbeitslast, insonderheit über das grausame Studium der Philosophie. Aber zu-

Digitized by Google

gleich gab er seinem lebhaften Verlangen nach der Theologie Ausdruck, nach „jener Theologie, die den Kern der Nuß und das Mark des Weizens und der Knochen erforscht". Doch er, der immer irrig urteilende Mensch, wolle alles Gott anheimstellen, dem Gott, der ihn mit Milde und in alle Ewigkeit leiten werde [99]. Von schweren Stürmen meldet dieser Brief nichts. Der Schreiber versichert Braun seiner guten Gesundheit und läßt ihn in ein Herz blicken, das zuversichtlich ist und seines Gottes sich getröstet. Die Wogen glätten sich. Der in Demut sich dem Allwissenden unterwirft, hofft von der freundlichen Hand des Allmächtigen sicher geleitet zu werden. Und das Herz dessen, der die „natürliche Gerechtigkeit" der aristotelischen Moralphilosophie in den Wittenberger Vorlesungen begründen soll, gehört der Theologie, die sich mit der übernatürlichen Gerechtigkeit befaßt, genauer jener Theologie, die der verlangenden Seele süße Speise darreicht. Das sind doch recht deutliche Bekenntnisse. Wer so schreibt, kennt nicht lediglich bohrende Zweifel und quälende Angst. Er hat einen Ausblick und sieht ein Ziel vor sich. Er steht nicht in einem Kampf, in dem eine Anstrengung die andere ablöst und dessen Ringen endlos erscheint. Die Seelsorge eines Staupitz war doch wirksam gewesen. Das System, das forcierte Dispositionen verlangte, das trotz dem Geschenk der übernatürlichen Gerechtigkeit an die „Person" und trotz der „Akzeptation" zum Erwerb der vollkommensten „natürlichen Gerechtigkeit" um der Begnadigung der Person und um ihrer Seligkeit willen angeleitet hatte, verlor die Ausschließlichkeit, die Luther ihm um der Vollkommenheit seines Strebens willen beigelegt hatte. Der „gnädige Gott", den zu gewinnen die Aufgabe seiner Bußwerke und aller im mönchischen Stande möglichen natürlichen Gerechtigkeit geworden war, stand am Anfang der Buße selbst. Der Gott, der da richtet, weckt selbst die verlangte Liebe zur Gerechtigkeit. Dem Tun in der Buße, der Werktätigkeit, zu der schon die lateinische Formel verleitete [100], wurde die schneidende Schärfe genommen.

Selbst wenn Luther es unterlassen hätte, die Bedeutung dieser Unterredung mit Staupitz besonders hervorzuheben, müßte man vor ihr stillhalten. Denn sie wurde zu einem Einschnitt in seinem inneren Leben. Staupitz führte ihn von jenem Pfad fort, auf dem er zwar die vollkommene Liebe zu Gott mitsamt der sakramentalen Heiligkeit und mönchischen Gerechtigkeit glaubte erreicht zu haben, die aber doch nur ein Trugbild gewesen war. Er durfte glauben, auf einer ebeneren Bahn unter der Leitung eines freundlichen und milden himmlischen Herrn zu pilgern und wenigstens vor jenen Mißerfolgen und Enttäuschungen bewahrt zu bleiben, die der erquälten und „eingebildeten", vor der Wahrhaftigkeit seines Gewissens sich verflüchtigenden Gerechtigkeit entsprangen. Ein Quell der Unruhe und des Zweifels wurde verstopft. Die Grundursache des Uebels konnte freilich auch Staupitz nicht beseitigen. Sein Zuspruch hatte die Schranken des Katholizismus nicht überschritten. Die „Liebe" blieb der Inhalt der wahren Buße; und der Gottesgedanke der Ueberlieferung wurde nicht angetastet. Er gestattete, wie wir wissen, sehr wohl, von der rechtfertigenden, ja zuvorkommenden Gnade zu reden und die übernatürliche Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, als Geschenk zu begreifen. Selbst die Occamisten wollten Pauliner sein. Und Staupitz bezeugte sich schon in seiner ersten Predigt über das Buch Hiob als „Pauliner". Den von Anfechtungen heimgesuchten Luther

Digitized by Google

wies er auf die Gnade, die vor den Organismus der Werke und des freien Willens trete. Sie konnte vom Gemüt lebendig ergriffen werden. Das bedeutete für Luther viel. Er hatte ja gern den Worten „Barmherzigkeit Gottes", „Gnadenbeistand Gottes" gelauscht. Und nun sollten auch die Bußgebote keine schmerzende Last sein, die Liebe zu Gott sollte nicht erquält werden. Aber Staupitz entschleierte seinem Beichtkind kein neues Bild von Gott. Auch der dem Laufenden zuvorkommende Gott war der Gott der Ueberlieferung. Der die „disponierende" Liebe zur Gerechtigkeit weckt, tut es, weil Würdigkeit die Bedingung seiner Gabe und seines Urteils ist. Der überkommenen Genugtuungsordnung wurde nichts abgemarktet. Ueber die „Vernunft" der „positiven" Heilsordnung wurde Luther nicht hinausgeführt. Als er sich auf sie weisen ließ, öffnete er sich auch der Wirkung ihres „Rationalismus". In der vom Himmel her offenbarten göttlichen Gerechtigkeit, von der Paulus im Römerbrief zeugte und durch die der Gerechte, wie Luther wußte, leben sollte, waren nach wie vor die Gnade und Seligkeit mit dem „Gesetz" verknüpft. Die Gnadenordnung auch in der Form der Infusionstheorie konnte sich von der Genugtuungsordnung nicht loslösen. An der „Infusionstheorie" war Luther noch nicht irre geworden. Wer das Christentum als Erlösungsreligion schildern wollte, durfte an ihr nicht vorbeigehen [101]. Darum aber blieb auch in der Gnadenordnung ein Einfallstor für Anfechtungen geöffnet, für jene Versuchungen, die aus dem „Gesetz" stammten und der Verzweiflung an Gott samt der Zuwendung der himmlischen Herrlichkeit auslieferten [102]. Die sakramentale Heiligkeit konnte nach wie vor vom „Begehren" Lügen gestraft werden, wenn das Gewissen es als Sünde brandmarken mußte. Ohne Heiligkeit aber durfte man nicht erwarten, vor der Gerechtigkeit Gottes zu bestehen. Der Sünder gehörte nicht zum Volke Gottes. Da Luther unter dem Gottesgedanken der Infusionslehre blieb, konnte selbst der Zuspruch eines Staupitz das Grundübel nicht entfernen. Nur dann hätte Luther die Zuversicht seiner Klostergenossen gefunden, wenn der schuldige Gehorsam gegen die erfahrenen Oberen und Doktoren der Stimme seines Gewissens Schweigen geboten hätte. Doch die Erfahrungen, mit denen die Erfurter Jahre abgeschlossen hatten, und die Wahrhaftigkeit, vor der die überkommene religiöse Ordnung in ihrem Grundgefüge die Probe bestehen sollte, blieben sein Besitz. Der Zweifel, der in Erfurt aufgestiegen war, der durch die Unterredung mit dem Vater drohende Gestalt angenommen hatte, den die Erfurter Erlebnisse zur Qual der Verzweiflung gesteigert hatten, begleitete ihn darum auch fürderhin. Als das Gut, als das er später ihn begreifen durfte, noch nicht von ihm erkannt, wurde er immer noch zum Stachel seiner Tage. Er mußte wissen, ob er gerecht und „angenehm" sei, und erlebte die Ungewißheit. An dem für ihn entscheidenden Punkt blieb die Frage seines die Gerechtigkeit Gottes suchenden und über die Unvollkommenheit hinausstrebenden Gewissens ohne sichere Antwort [103]. Ja wenn er gerecht zu sein glaubte, so spottete Gott seiner [104]. Die Zuversicht, vor Gott zu bestehen, mit Tugenden und Verdiensten geschmückt, blieb das Ziel [105]. Weder bewußt noch unbewußt wollte er zu den „Anmaßenden" gehören, wie sie sein Lehrer Biel gezeichnet hatte. Sie verlangten wohl nach dem unendlichen Gut, waren auch umgekehrt wie die Verzweifelnden überzeugt, daß es ihnen persönlich erreichbar sei. Sie glaubten aber, von den „vermittelnden, verdienstlichen Wer-

Digitized by Google

ken", durch die es erreicht werde, absehen zu dürfen. Sie wollten es nicht durch Verdienste, sondern ohne sie erlangen. Sie „hoffen ohne Gnade und Verdienste; das ist aber keine Hoffnung, sondern eitle Anmaßung" [106]. Gegen solche Anmaßung auf der Hut zu sein, war ihm in Fleisch und Blut übergegangen. Daran wurde auch durch die Unterredung mit Staupitz in Wittenberg nichts geändert. Ja als Luther schon unter dem Einfluß seines neuen Verständnisses Pauli die alten Werte umzuwerten gelernt hatte und grade in dem, was Biel gefordert hatte, Anmaßung entdeckte, ertappte er doch noch sich selbst auf Versuchen, den Weg zu gehen, den seine Lehrer im Einklang mit der ganzen katholischen Ueberlieferung ihn zu gehen geheißen hatten. Noch Jahre nach der Entdeckung hatte er nicht „ausgekämpft" [107]. Was aber nun ihm als „Irrtum" deutlich war, hatte er vorher als Wahrheit angesehen. So blieb sein inneres Leben und damit sein Kampf um Gott und die Seligkeit unter der Herrschaft der Genugtuungsordnung. Die Spannung, die die Ursache schließlich aller Anfechtungen gewesen war, wurde nicht gelöst. Nach wie vor stand die positive Heilsordnung, auf die Staupitz immer wieder gewiesen und keineswegs ohne Erfolg als Ausdruck des göttlichen Gnadenwillens gezeichnet hatte, als Rechtsordnung vor Luthers Gewissen. Ein Damm, den keine Flut hätte einreißen können, war nicht aufgeworfen worden. Luthers Seele reckte sich nach dem Unbedingten und kam nicht über das Bedingte hinaus. Sie verlangte nach der Vollkommenheit, die Bestand verleiht, und sah im eigenen Gewissensurteil die Bresthaftigkeit all ihres Tuns. Sie wußte, daß der Gerechte aus jenem Glauben lebt, der „angenehm" macht vor Gott; aber wollte sie nicht lügen, verfügte sie nicht über die Würdigkeit, mit der sie vor Gott hintreten könnte [108].

So waren, auch nachdem Staupitz eingegriffen hatte, Luthers Tage ein bebender Gang mit Gott. Seine frühesten Zeugnisse wie seine späteren Mitteilungen reden deutlich genug davon. Das Wort von den Wunden Jesu und der mit der Liebe beginnenden wahren Buße führte nicht aus dem Bannkreis des katholischen Gottesgedankens heraus. Dennoch schloß das Wittenberger Jahr freundlicher als die Erfurter Zeit. Der Druck der „unendlichen und unerträglichen Gebote" war Luther von der Seele genommen. Auch vor dem eigenen Bewußtsein stieg der Weg, der in Erfurt in die Tiefe geführt hatte, in die Höhe. Den Zweifel mußte er freilich als Stachel oder „Pfahl im Fleisch" ertragen lernen. Er ließ ihn sich von Gott wider Versuchungen zur Hoffart gegeben sein [109]. Erst später konnte er ihn in seiner ganzen Tragweite würdigen. Nun erst wußte er, daß es ein schöpferischer Zweifel gewesen sei [110].

Digitized by Google

Drittes Kapitel.

Im Dienst des Erfurter Klosters

§ 10.

Als Sententiar in Erfurt.

1. Die Rückkehr ins revolutionäre Erfurt. 2. Das Examen. 3. Die wissenschaftliche Bibliothek des Sententiars. 4. „Sprachstudien" und humanistische Freunde. 5. Der occamistische Theologe.

1.

Als Luther in sein Mutterkloster zurückkehrte, stand Erfurt unter dem Zeichen der Revolution. Der schon seit längerer Zeit drohende Bankerott der Stadt [1] hatte den Rat zu einem verzweifelten Schritt getrieben. Das seit Jahren übliche Verfahren hatte er angesichts der heillosen Lage der städtischen Finanzen nicht mehr fortzusetzen gewagt [2]. Ohnehin mußte sich jeder Einsichtige sagen, daß man die jährlichen Fehlbeträge nicht ununterbrochen wie bisher durch jährliche Anleihen decken könne. Als der Rat die Verantwortung nicht mehr allein glaubte tragen zu dürfen, erreichten die Zinszahlungen fast ganz die Höhe der städtischen Einnahmen. In seiner Not eröffnete er Ende Mai 1509 einigen aus der Erfurter Gemeinde, daß eine Katastrophe zu befürchten sei. Die Eröffnung war als vertrauliche Mitteilung und als Versuch gedacht, mit Hilfe der Gemeinde die äußerste Katastrophe abzuwenden. Bei gutem Willen und kluger Mäßigung auf beiden Seiten hätte sehr wohl das Unheil der nächsten Jahre vermieden werden können. Weder der Anlaß des „tollen Jahres" und der ihm folgenden Unruhen noch die tieferen Ursachen machten die Revolution unabwendbar. Der vom Rat betretene Weg hätte wohl zu einer Verständigung führen können. Und dennoch war es ein schwerer Fehler, daß der Rat in dieser Form eine Verständigung herbeizuführen und den Beistand der Gemeinde zu erwirken getrachtet hatte. Denn die Gemeinde war schon lange von Mißtrauen und Unwillen gegen den Rat erfüllt. Sie in einem kritischen Augenblick zu Tätlichkeiten aufzustacheln konnte darum geschickten und gewissenlosen Demagogen nicht schwer werden. Damit nicht zu rechnen verboten dem Rat die Beziehungen zu Mainz [3]. In der Tat schürten, als das bisher ängstlich gehütete Geheimnis nach der vertraulichen Eröffnung, wie kaum anders zu erwarten war, alsbald ruchbar wurde, die Mainzer mit vollem Erfolg unter den Erfurtern. Die

Digitized by Google

aufgehetzte Gemeinde forderte Aufklärung und Rechenschaft, statt Hilfe und Beistand in Aussicht zu stellen. Das herrische Auftreten des Oberviertherrn Heinrich Kellner, der der erregten Versammlung sich selbst als die Gemeinde gegenüberstellte, goß Oel ins Feuer. Er büßte seine Unbedachtsamkeit mit der Verhaftung, der bald ein peinliches Verfahren folgte, das schließlich nach vielen, alles andere als martersrei gewesenen Monaten, das unglückliche Opfer allem unterwarf, was bestialische Grausamkeit des Mittelalters zu ersinnen vermochte. Der Rat aber mußte dem Pöbel Schritt für Schritt nachgeben und schließlich einem demokratischen Regiment weichen.

Grundlos war die Erregung der Gemeinde freilich nicht gewesen. Sie ließ sich nicht lediglich von gewissenlosen Hetzern treiben und vorwärts peitschen. Seit Jahren spürte sie den Druck der wachsenden Verschuldung im Leben des Tages. Die Steuern hatten vermehrt werden müssen. Sie wurden den Gegenständen des Verbrauchs, insbesondere den unentbehrlichsten Lebensmitteln auferlegt. Von jedem Malter Korn, das man wollte mahlen lassen, mußte dem Rat ein beträchtliches Ungeld entrichtet werden. Auch die Gerste wurde von dieser Steuer betroffen. Bald kam ein Schlacht- und Fleischgeld hinzu. Jedes Pfund Fleisch, das man kaufte, wurde mit einem Pfennig Ungeld, dem achten Teil des Kaufwertes, belegt. Wer ein Lamm oder Kalb schlachten wollte, mußte drei Pfennig Ungeld entrichten. Von jedem Schwein, das nach dem ersten, ungeldfreien Schwein geschlachtet wurde, erhob der Rat eine Steuer von 18 Pfennigen. Malz, Bier und Wein wurden natürlich nicht vergessen. Ueberall merkte die Bürgerschaft die „Aufsätze und beschwerlichen Neuerungen", die vom Rat ihr „aufgedrungen" wurden[4]. Die Form der Erhebung machte sie nur noch drückender. Vor jedem Kauf mußte vom Rat der Kaufzettel geholt werden, der die Entrichtung des Ungelds für den beabsichtigten Kauf bescheinigte. Auf dem Markt überwachten die Marktschreiber die Verkäufe, auf daß niemand ohne Hinterlegung des Kaufzettels die Ware erhalte. In der großen Wage zog der Wagemeister von Käufern und Verkäufern ein Ungeld ein. Schlächter, Mälzer, Müller, Fuhrleute und andere mußten alljährlich dem Rat geloben, nur gegen Vorzeigen eines Ratszettels den Bürgern ihre Dienste zu leihen. Schließlich wurden noch die Maße verkleinert, die Steuern aber in der gleichen Weise wie bisher erhoben. „Da ward das Volk also unwillig über und versprachen da den rat also sehr, und auch auf dem Land, daß das niemand geglaubet hätte"[5]. Daß grade die Lebensmittel so hoch besteuert wurden, trug nicht wenig zur Erbitterung der Stimmung bei. Man sah darin eine ungerechte Bevorzugung der Reichen und eine Aufforderung an alle, sich gegenseitig zu „schatzen"[6]. Die schnelle und beängstigende Steigerung der Lebensmittelpreise beeinflußte ja ganz von selbst den Preis der übrigen Waren. Mit dem wachsenden Steuerdruck sank die Kaufkraft des Geldes.

Verschärft wurde die Unzufriedenheit durch die soziale Entwicklung der vorangegangenen Jahrzehnte. Eine „kapitalistische" Zersetzung hatte das Erfurter Handwerk ergriffen, dem mehr als 55 % der Bevölkerung angehörte[7]. Aus den Meistern stiegen Unternehmer empor. Sie beteiligten sich am Ueberlandhandel, erfreuten sich eines wachsenden Vermögens und mehrten die Zahl ihrer Gesellen[8]. Die Kehrseite dieses Aufstiegs einiger Meister war die Proletarisierung der zurückbleibenden Meister und Gesellen. Wem mangelndes Vermögen oder wirtschaftliche Ungunst gewerbliche

Digitized by Google

Unternehmungen und Anteil an den Früchten des wachsenden Erfurter Absatzgebiets versagten, konnte schließlich auch die alte Selbständigkeit des Meisters verlieren und zu einem gegen Lohn Beauftragten einzelner Arbeitgeber werden. Verarmung und wirtschaftliche Abhängigkeit liefen nebeneinander her. Die Interessengemeinschaft mit jenen Meistern, die Unternehmer geworden waren, ging verloren. Statt dessen begann man sich den Gesellen sozial zu nähern, die vollends in wirtschaftlichem und sozialem Gegensatz zum gewerblichen Unternehmertum standen. Es hatte ihnen ja die Aussicht stark versperrt, selbst Meister zu werden. Je mehr das Kapital bedeutete und je größer die Zahl der Gesellen wurde, desto weniger durften sie hoffen, selbständig zu werden. Sie heirateten schon als Gesellen und mußten sich weiterhin mit der Stellung gewerblicher Lohnarbeiter begnügen. In eigenen Verbänden gaben sie ihren Sonderinteressen Ausdruck [9]. Man konnte auch schon Stimmen vernehmen, die die Grundlage des städtischen Handwerks, die Zunftordnung, antasteten und freie Zulassung zu jedem Handwerk forderten. Eine bedenkliche Spaltung des Handwerks war die Folge dieser Entwicklung. Eine proletarisierte Opposition stand den reichen Meistern gegenüber, die mit den alten Ratsgeschlechtern die Optimaten Erfurts bildeten. Die soziale Frage Erfurts konnte politisch gefährlich werden.

Die Mainzer nutzten die seit Jahren in Erfurt vorhandene Gärung redlich zu ihren Gunsten aus. Im erzbischöflichen Küchenmeister Nikolaus Engelmann, der mit einem geborenen Volksbetrüger wetteifern konnte, hatte Mainz einen Beamten nach Erfurt gesetzt, der nach Vermögen das Ansehen des Rats untergraben und die oppositionellen Kräfte unterstützen sollte. Ein Teil der Geistlichkeit gewährte ihm und den stiftischen Beamten getreulich jeden denkbaren Beistand. Das politische Interesse an Mainz verband sich mit der Hoffnung, durch Bekämpfung des Rats von Steuern entlastet zu werden [10]. Die soziale Spaltung im Handwerk und die steigende Unzufriedenheit mit der Steuergebarung des Rats waren ein günstiger Nährboden für Verdächtigungen. Alles Unheil wurde auf eine schlechte, unordentliche, eigensüchtige und unverantwortliche Verwaltung des Rats zurückgeführt. Aufhetzende Predigten und Reden schürten den Unwillen, und eine gewissenlose Agitation weckte den Willen zum Widerstand gegen die städtische Obrigkeit [11]. Als dann der Rat möglichst ungeschickt die Finanzlage der Stadt entschleierte, wurde es den Mainzern nicht schwer, zum entscheidenden Schlag auszuholen. Gegen die von ihnen beherrschte öffentliche Meinung konnte der Rat nicht aufkommen. Die Macht entglitt seinen Händen und ging allmählich auf die mainzisch-demokratische Revolutionspartei über. Geflissentlich verbreitete grobe Unwahrheiten, die unter dem Schein einer Prüfung der Rechnungsbelege die alte Verwaltung der Untreue bezichtigten, halfen die Erregung steigern. Ende des Jahres hatten die aufständischen Handwerker das Heft in der Hand. Im Januar 1510 konnten sie den alten Rat entfernen und durch einen revolutionären ersetzen. Die Verhältnisse von Grund aus zu bessern gelang freilich auch ihm nicht. Zwar hatte die Beseitigung der drückenden Steuern einen scharfen Rückgang der Lebensmittelpreise zur Folge. Aber das war doch nur eine vorübergehende Erleichterung. Als der gegen Mainz und die Aufständischen zugunsten des alten Rats und der Vertriebenen Partei ergreifende sächsische Kurfürst die Straßen sperrte, zog bald wieder Teuerung in die Stadt ein. Der ganz von Mainz beherrschte demo-

Digitized by Google

kratische Rat [12] besaß weder Einsicht noch Kraft, die Stadt aus dem Wirrsal herauszuführen. Er merkte kaum, daß die Mainzer die Unruhe zu benutzen suchten, um die beträchtlichen Freiheiten einzuschnüren, die der Amorbacher Vertrag der Stadt zugestanden hatte. Und gegen die Straßensperre des Kurfürsten von Sachsen, dem jeder Erfolg der politischen Absichten des Mainzers unerwünscht sein mußte, waren der neue Rat sowohl wie der Mainzer machtlos. Es konnte in grauenhafter Volksjustiz Heintich Kellner am 28. 6. 1510 hingerichtet werden — sein vierjähriger Sohn wurde, um Vergeltungsmaßnahmen der Familie zu verhindern [13], im Augustinerkloster festgehalten — und es konnte an der Besserung der Lage herumprobiert werden, aber der Erfolg blieb den neuen Herren der Stadt versagt. Schon im ersten Jahre ihres Bestehens bezeugte die Erfurter Revolution ihr Unvermögen, ein besseres Regiment zu schaffen als das alte gewesen war.

Die Ereignisse dieses Jahres haben in Luther einen bleibenden Eindruck hinterlassen. Was wir an schriftlichen Aufzeichnungen von ihm aus dieser Zeit besitzen, verrät freilich nichts von der Erregung jener Tage. Die Randbemerkungen schweigen sich aus. Sie waren auch kaum der Ort für Betrachtungen über die Erfurter Revolution. Und die Briefe Luthers aus den Jahren 1510 und 1511 sind uns nicht erhalten. Ein Traktat über das kirchliche Asylrecht, der unter seinem Namen geht und unter dem Eindruck des Schicksals Kellners verfaßt sein soll, ist zu Unrecht ihm zugeschrieben worden [14]. Er darf hier um so eher unberücksichtigt bleiben, als er, ganz kanonistisch angelegt, über die Erfurter Ereignisse nichts enthält. In späteren Jahren hat sich Luther aber deutlich genug über die Erfurter Revolutionäre geäußert. Seine uns bekannte Abneigung gegen Erfurt steht stark unter den Erinnerungen des tollen Jahres. Den Erfurtern, die außerdem, wie er meinte, Sachsen die Treue brachen [15], ist er dauernd gram geblieben. Was der aus Kursachsen Zurückgekehrte in Erfurt erlebte, fegte alle bürgerliche Ordnung über den Haufen, wie er sie aus der Schrift und den Büchern des Aristoteles kannte. Es war, wie er 1525 den wiederum revolutionären Erfurtern schrieb, „wider Gott und Vernunft", „daß ein jeglicher seinen Nutzen habe und nach seinem Willen lebe, das Unterste zu oberst und alles umkehre, daß der Rat die Gemeinde fürchte und ihr Knecht sei, die Gemeinde wiederum Herr und oberster Meister sei und niemanden fürchte" [16]. Und daß die Aufrührer den Obervierherrn Kellner mit ausgesuch[1] grausamen Martern unter dem Schein eines Rechtsverfahrens ums Leben brachten, hat er ihnen nie vergessen. Den Verleumdungen, die gegen Kellner ausgestreut wurden, hat er keinen Glauben geschenkt. Er stand auf seiten des Obervierherrn und seiner Leidensgenossen, des Stadtsyndikus und Rechtslehrers Henning Göde und anderer, die, aus Erfurt vertrieben, in Kursachsen Zuflucht fanden [17]. Kellner selbst stand in seiner Erinnerung als „tüchtiger und kluger Mann" [18]. In seinen Tischgesprächen hat er öfters seines Geschicks gedacht [19]. Im Niedergang der Stadt erkannte er ein Gottesgericht über Aufruhr und Justizmord. Auch Erfurt fällt ihm unter die Wahrheit des Sprichworts: „Stoltzer mut, heimlicher neid vnd kindischer rad haben Rom vnd Troia zustort" [20].

Eben fünf Wochen nach der Hinrichtung Kellners erlebte Luther in der Zerstörung des großen Kollegs einen neuen Frevel des Pöbels. Der Anlaß war geringfügig genug. Während der Kirmeß der Michaeliskirche, am Sonntag den 4. Aug., kam es

Digitized by Google

um 6 Uhr zu Händeln zwischen den Studenten des alten Kollegs und städtischen Landsknechten. Der Krawall nahm schnell ernste Formen an. Vor der Uebermacht der Landsknechte, die durch städtischen Pöbel und „die buchsen im Rathusse" verstärkt wurden, mußten sich die Studenten in ihre Burse zurückziehen. Aber auch hier war ihres Bleibens nicht lange. Die Kanonen — Bombarden nennt sie der Variloquus — die man hatte auffahren lassen, öffneten schnell die Burse. Die Studenten mußten fliehen und die Bursenräume dem plündernden und sengenden Haufen preisgeben. Es verwüstete die Behausungen der Scholaren, Baktalare und Magister, raubte wie die „Straßenräuber" und schleppte alles Mögliche fort, wie Bücher, Kleider, Betten und Hausgerät. Die wertvolle Bibliothek wurde vernichtet. Was vom Archiv den Plünderern in die Hände fiel, wurde zerrissen. In die Schatzkammer der Universität einzudringen, verhinderten freilich einige „Schlunis", d. h. handfeste Kerle. Im übrigen war das Werk der Zerstörung vollständig. Vom alten Kolleg blieb nur eine Ruine übrig. Und auch das Haus zum Drachen, die neue Burse und die Burse zum weißen Rad[21] wurden verwüstet. Der Rat hatte nichts getan, dem Unheil zu wehren. Erst „am dritten Tag geruete die Erfurter", was geschehen[22]. Unter Androhung peinlicher Strafe wurde befohlen, zurückzugeben, was verschleppt worden war. Das Mandat hatte aber nur geringen Erfolg. Der Rat selbst scheint die Ahndung des Verbrechens nicht nachdrücklich betrieben zu haben. Die Ratsprotokolle des Jahres 1510 enthalten wohl ein Verhör, dem am 14. Aug. einer der am Sturm auf das große Kolleg Beteiligten unterworfen wurde. Er wurde auch bestraft. Von weiteren Verhören melden aber die Protokolle nichts, obwohl im Verhör vom 14. August mehrere Personen mit Nennung ihres Namens beschuldigt wurden[23]. Von der Belagerung und Zerstörung des großen Kollegs wurde die theologische Fakultät nicht betroffen. Luther, der in seinen uns erhaltenen Erfurter Erinnerungen über diese Episode des tollen Jahres schweigt, konnte ungestört im Augustinerkloster seine Vorlesungen über die Sentenzen halten. Die Artistenfakultät war in erster Linie die Leidtragende. Aber der unerhörte Angriff schädigte mittelbar doch die ganze Universität. Keines ihrer Mitglieder konnte diesem Friedensbruch gleichgültig zusehen. Luther wird hier nicht minder entschlossen Partei ergriffen haben als kurz zuvor. Die Freude an der Stadt, die ihn als „fröhlichen und hurtigen Gesellen" durch die artistischen Semester hatte gehen sehen, war ihm gründlich vergällt. Die Bildungsstätte seiner Scholarenzeit lag in Trümmern und die Fahrlässigkeit eines revolutionären Rats trug die Verantwortung.

2.

Unbehaglich genug war die Lage gewesen die der Zurückkehrende vorfand. Auch persönliche Widerwärtigkeiten harrten seiner. In der theologischen Fakultät stieß der in Wittenberg schnell und reibungslos vorwärts gekommene Mönch auf unerwartete Schwierigkeiten. Worin sie im einzelnen bestanden und auf welche Ursachen sie zurückgingen, ist nicht überliefert. Luther selbst hat einige Jahre später in Briefen an den Erfurter Konvent und die theologische Fakultät nur kurze Andeutungen gemacht[24]. Ihnen konnte genügen, was er schrieb; uns sind die Anspielungen zu knapp. Immerhin lassen sie erkennen, daß der Uebergang zur Erfurter Tätigkeit nicht glatt von statten

Digitized by Google

ging. Unmittelbar vor der Verleihung des Grades eines Sententiars war Luther nach Erfurt zurückgerufen worden. Die Eröffnungsvorlesung hatte er darum aufschieben müssen [25]. Daß er mit seiner Anmeldung bei der Fakultät ungewöhnlich lange gezögert habe, sagt er keineswegs [26]. Nur darauf spielt er an, daß er durch den Befehl, nach Erfurt zurückzukehren, genötigt wurde, auf die Eröffnungsvorlesung in Wittenberg zu verzichten, und darum verhindert wurde, den Wittenberger Grad zu erwerben. Die aus dem Aufschub abgeleitete Vermutung, daß er sich nur ungern auf das Gebiet der Sentenzen begeben habe [27], wird darum vollends hinfällig. Sie wäre auch recht unwahrscheinlich. Wir wissen ja aus seinem Brief an Braun vom März 1509, daß ihn nach den theologischen Vorlesungen verlangte. Das bekannte der junge Biblicus wenige Tage nach der Verleihung des Grades. Vor ihm standen darum auch die Vorlesungen über die Sentenzen, die ein unverrückbarer Bestandteil des akademischen theologischen Unterrichts waren. Auch läßt der Brief an die Erfurter theologische Fakultät von 1514 durchblicken, daß es ihm am liebsten gewesen wäre, wenn er schnell und ungestört in Wittenberg hätte promovieren können. Eigenhändig niedergeschriebene Bemerkungen aus jenen Monaten, in denen er als Sententiar vor dem Katheder stand, bestätigen, daß er nicht widerwillig, sondern mit innerer Anteilnahme die Sentenzen des Lombarden seinen Hörern erläuterte. Der Freude an der Theologie und der hohen Achtung vor dem „Meister", dessen Werk er schulgerecht und mit dem Eifer des jungen Lehrers erklärt, gibt er unverhohlen Ausdruck. Der Lombarde gefällt ihm ausgezeichnet. Denn er „stützt sich" in „kluger Zurückhaltung und unbefleckter Reinheit" überall auf die „Lichter der Kirche" [28]. Noch in späteren Jahren konnte er dessen Fleiß und hervorragenden Geist rühmen und meinen: „Es tut's ihm keiner nach; er gibt gewissermaßen der Theologie die Methode an" [29]. Die Verleihung des Grades und die damit verbundenen Verpflichtungen möglichst lange sich fern zu halten, hatte er, soweit es auf ihn selbst ankam, wirklich keinen Anlaß. Auch dem Erfurter Konvent war nicht an einem Aufschub gelegen. Wenn Luther plötzlich und in dem für ihn ungeeignetsten Augenblick Wittenberg verlassen mußte, so kann zwar die Entwicklung des Observantenstreites die Ursache gewesen sein. Das die Pläne Staupitz's bekämpfende Erfurter Kloster könnte den Wunsch gehabt haben, sein auswärtiges Mitglied den Wittenberger Einflüssen zu entziehen. Aber warum mußte denn die Rückkehr so plötzlich erfolgen, wie es geschah? Wahrscheinlicher ist doch, daß das Generalstudium der Erfurter Augustiner seine Kraft brauchte. Vor einem Jahr dem bedrängten Wittenberger Kloster auf Widerruf überlassen, wurde er jetzt von dem offenbar selbst in Verlegenheit geratenen Mutterkloster zurückgefordert. Der 26jährige, jugendliche und vielversprechende Klosterbruder sollte neben dem ihm wohlgesinnten älteren Nathin die wichtige Vorlesung über die Sentenzen übernehmen. Lehrermangel ist es wohl gewesen, der Luthers Rückkehr nötig machte. Seitdem Paltz unwillig und verärgert den Erfurter Konvent verlassen hatte [30], lag auf Nathin die ganze Bürde des klösterlichen Studiums. Einen Ersatz für Paltz scheinen die Erfurter Augustiner nicht gefunden zu haben. Da mag schließlich Nathin Entlastung in der Person Luthers gewünscht haben, der vor kurzem unter ihm das theologische Studium angefangen hatte [31]. Luther wäre also zweiter Lektor für das Generalstudium der Erfurter Augustiner geworden. In der Stellung eines Subregens

Digitized by Google

hätte er unter dem Regens Nathin seine Erfurter Lehrtätigkeit begonnen. Diese selbst ist unbestritten.

Die Erfurter hatten Luther keine Zeit gelassen, den letzten Schritt behufs Verleihung des Grades zu tun. Das war keine beabsichtigte Unfreundlichkeit. Ganz abgesehen davon, ob die Dringlichkeit der Erfurter Aufgaben jede persönliche Rücksichtnahme verwehrte, durfte der Konvent überzeugt sein, nicht irgendwie erheblich störend in den Studiengang Luthers eingegriffen zu haben. Die Verleihung des Erfurter Grades an den so weit Fortgeschrittenen konnte doch nicht fraglich sein. Das mit dem Generalstudium der Universität verbundene Kloster stand hinter ihm. Nathin, der Regens des Klosters, war Mitglied der Fakultät. Der sich um den Grad bewarb, war Erfurter artistischer Magister und theologischer Scholar. Und dennoch machte die Fakultät Schwierigkeiten, wie Luther selbst fünf Jahre später ausdrücklich hervorhebt[32]. Schwerlich werden sie daran Anstoß genommen haben, daß sich ihnen in Luther ein Mönch präsentierte, der vor einem Jahr „als simpler Student der Theologie" Erfurt verlassen hatte und nun schon in die Funktionen eines Sententiars eintreten wollte[33]. Das war wirklich nicht „ganz unerhört". Auch die Erfurter erkannten ausdrücklich die den Mönchen „in Paris, Bologna und an anderen Universitäten" gewährten Privilegien an. Jene Mönche, die durch ihre Oberen „speziell promoviert" und der Fakultät zur Vorlesung über die Sentenzen „präsentiert" wurden, brauchten nicht wie die übrigen Bakkalare vor der Zulassung zur Lektur der Sentenzen zwei Jahre lang Vorlesungen über die Bibel gehalten zu haben. Die Satzungen verzichteten überhaupt darauf, eine zeitliche Schranke aufzurichten[34]. Wenn darum Luther, der den üblichen Studiengang bis zum biblischen Bakkalariat durchgemacht und ganz im Einklang mit den Wittenberger Statuten sich auf den nächsten Grad vorbereitet hatte, die Erfurter Fakultät um Verleihung des Grades bat, so konnte sie darin wirklich nicht eine unerhörte Zumutung erblicken. Um so weniger, als der Konvent und der Regens des klösterlichen Generalstudiums hinter seiner Meldung standen. Und wenn Erfurt den Ordensleuten bedingungslos das gleiche Entgegenkommen bezeugen wollte wie jede andere Universität, so konnte der von Wittenberg herkommende auf eine schnelle Erledigung der letzten Formalitäten hoffen. Aber grade, daß er von Wittenberg herkam, wird das unfreundliche Verhalten der Fakultät erklären. Der Wettbewerb der neuen Universität, den auch Erfurt spürte — kürzlich erst war Trutvetter einem Ruf an die theologische Fakultät zu Wittenberg gefolgt — hat offenbar die Erfurter verstimmt[35]. Luther abzuweisen waren sie freilich nicht in der Lage. Die sittlichen und wissenschaftlichen Bedingungen der Zulassung waren von ihm erfüllt. Aber sie konnten geflissentlich darüber hinwegsehen, daß er schon in Wittenberg unmittelbar vor dem Abschluß gestanden hatte. Bei wohlwollendem Entgegenkommen hätten sie Luther, den sie doch genau kannten, zur Lektur zulassen können, ohne alle Einzelheiten des Examens ihm aufzuerlegen. Da er in Wittenberg schon „respondiert" hatte, hätten sie sich auf die Leistung der Antrittsvorlesung beschränken können. Daß sie es nicht taten, war eine offenkundige und absichtliche Nichtachtung des Wittenberger Examens. Die Satzungen konnten es allerdings in willkommener Weise rechtfertigen. Denn sie stellten den Grundsatz auf, daß niemand in Erfurt zur Lektur der Sentenzen zugelassen werden solle, der nicht zuvor unter einem

Digitized by Google

Magister der Fakultät eine entsprechende „ordentliche" Disputation gehalten habe [36]. Wer zudem von einer auswärtigen Fakultät herkam, mußte Beglaubigungsschreiben vorlegen, ferner angeben, warum er seine Fakultät verlassen und welche Vorlesungen er gehalten habe. Wurde er als wahrhaftig und geeignet erfunden, so sollte er unter den allgemein geltenden Bedingungen zugelassen werden [37]. Demgemäß wurde Luther „mit aller Schwierigkeit zugelassen und aufgenommen" [38]. Für die Eröffnungsvorlesung und Disputation, das principium, wurde in Erfurt das auditorium coelicum der über dem Kreuzgang des Doms befindliche Hörsaal der Theologen benutzt [39]. Acht Tage nach dem vor versammelter Fakultät gehaltenen „Prinzipium" mußte die erste Vorlesung über das erste Buch der Sentenzen des Lombarden gehalten werden, der dann die weiteren Vorlesungen gemäß den Bestimmungen der Fakultät folgten [40]. Auch die Vorlesungen über das zweite, dritte und vierte Buch der Sentenzen wurden mit einem feierlichen Prinzipium eröffnet [41]. Mit dem Prinzipium zum dritten Buch rückte der Sententiar zum baccalarius formatus auf [42]. Vermutlich schon im Hochsommer, spätestens im Herbst 1510, erlangte Luther diese Würde. Den üblichen Eid zu leisten, der unter anderem die Bestimmung enthielt, nur in Erfurt zu doktorieren [43], wurde nicht von ihm gefordert [44]. Als der Dekan Sigismund Thomae von Stockheym anfing, ihm die Statuten vorzutragen, wurde er von Nathin unterbrochen, der auf einem großen Zettel notiert hatte, was die Biblici und Sententiarier zu lesen hätten [45]. Luther erinnerte sich später noch genau dieses Vorfalls, während ihm nichts davon bekannt ist, daß er geschworen habe.

3.

Die Vorlesungen der Sententiarier waren von der Fakultät auf die Zeit vor dem Mittagessen gelegt worden [46]. Wie weit diese Bestimmung noch inne gehalten wurde, wissen wir nicht. Wohl aber, daß man in der Fakultät sehr darauf bedacht war, den Pflichtenkreis der Sententiarier genau zu umschreiben. Luther erfuhr es anschaulich genug, als Nathin mit seinem großen Zettel angerückt kam. Sein Hörsaal war nicht das auditorium coelicum. Dort fanden die Disputationen und die jedes Buch der Sentenzen einleitenden feierlichen Eröffnungsvorlesungen statt, zu denen die Fakultät jedesmal eine besondere Erlaubnis erteilte [47]. Die fortlaufenden Vorlesungen wird Luther im Hörsaal des Klosters gehalten haben, den in der Regel die mönchischen Lehrer benutzen durften [48]. Die Form seiner Vorlesungen ist die übliche gewesen. Die Fakultät schrieb vor, daß jeder Sententiar den ganzen Text Wort für Wort vorlesen und, wo er schwierig sei, erklären solle [49]. Luther hat diese Vorschrift beachtet. Zwar besitzen wir nicht seine Vorlesungen, wohl aber Bemerkungen, die er während der Vorbereitung auf die Vorlesungen in sein dem Kloster gehörendes Handexemplar eintrug. Aus ihnen ersehen wir, daß er beiden methodischen Bestimmungen gerecht zu werden sich bemühte. Denn er erläuterte nicht nur die ihm schwierig erscheinenden Texte, sondern wandte seine Aufmerksamkeit auch dem Wortlaut selbst zu. Darum hatte er verschiedene Ausgaben der Sentenzen zur Hand, achtete auf Abweichungen älterer und jüngerer Ausgaben, verbesserte des öfteren die Angaben der Fundstellen [50] oder des vorliegenden Textes [51] und suchte durch textkritische Vergleichung der Ausgaben den richtigen Text zu gewinnen [52]. Auf das Ganze gesehen waren dies freilich

Digitized by Google

nur gelegentliche Bemerkungen, nicht textkritische Erhebungen, wie sie heute üblich sind. Immerhin zeugen sie doch von einer auch auf den Text und den äußeren wissenschaftlichen Apparat gerichteten Arbeit. Sie ist ihm so selbstverständlich gewesen, daß er auch, was er nur für sich und nicht für unmittelbare wissenschaftliche Verwertung im akademischen Unterricht las, auf den Text hin ansah und verbesserte, was ihm unrichtig erschien [53]. Auch literarkritisch sehen wir ihn sich versuchen. Und keineswegs ohne Erfolg. Er traut sich bereits eine solche Kenntnis Augustins, seines Stils und seines Sprachgebrauchs zu, daß er unter den ihm zugeschriebenen Büchern zu sichten wagt und literarkritische Urteile fällt, die von der späteren methodischen Forschung bestätigt worden sind [54]. Viel zu erwarten sind wir natürlich nicht berechtigt. Wir stehen ja nur vor leicht und schnell, wenn auch mit Ueberlegung hingeworfenen Bemerkungen, nicht vor dem Text der Vorlesungen selbst. Aber schon diese kurzen Bemerkungen zeugen von kritischem Scharfsinn und wissenschaftlicher Verständigkeit des jungen Lehrers. Zu seinem Handapparat gehörten außer älteren und jüngeren Ausgaben der Sentenzen, mit deren Hilfe er kritische Feststellungen machte [55], einige der occamistischen Schule angehörende Kommentare. Mit Skotus und Anhängern des alten Weges setzte er sich wohl gelegentlich auseinander. Daß er jedoch einen skotistischen Kommentar benutzt habe, läßt sich nicht nachweisen. So weit die Randbemerkungen ein Urteil gestatten, hat er nur occamistische Kommentare herangezogen. Ausdrücklich erwähnt werden die Werke Occams und Peters von Ailli; auf Biel wird Bezug genommen. Die Bücher der Genannten befanden sich in Reichweite. Luther hat nicht etwa bloß Gabriel Biels Kommentar zu Rate gezogen und ihm die Verweise auf Occam und Ailli entlehnt [56]. Mit diesen Büchern wäre das spätscholastische Handwerkszeug erschöpft. Bekanntschaft mit Gregor von Rimini, den Biel als einen „Extremen" geschildert hatte [57], wird nirgends verraten [58]. Daß er mehr benutzt habe, als auf Grund der Randbemerkungen nachgewiesen werden kann, ist nicht wahrscheinlich. Der Grundsatz des späteren Reformators, nicht in allerhand Literatur sich zu verzetteln, sondern nur wenige Bücher, diese aber gründlich zu studieren, wird dem jungen theologischen Lehrer, der Schulwissen vorzutragen und auch in Wittenberg die Beschränkung auf Schulliteratur beobachtet hatte, nicht fremd gewesen sein. Und für die Zwecke des jungen Sententiars, der nur den Text vorzulesen und schwierige Stellen zu erläutern hatte, genügte mehr als genug, was er bei Occam, Ailli und Biel finden mochte. In ihnen hatte er sich ja die besten Namen seiner Schule ausgesucht.

Von scholastischen Einzelschriften werden die Bücher Hugos von St. Victor über die Sakramente erwähnt. Auch sie wird er für die Vorlesung selbst benutzt haben. Hugo war ein in den Klöstern gern gelesener Schriftsteller. In späteren Randbemerkungen verzeichnet Luther ein Wort Hugos, das eigener Lektüre entstammt [59]. Und schon 1509, vielleicht noch im Herbst, hat er sich in einer Randbemerkung, die ebenfalls eigene Lektüre bekundet, auf Hugo berufen und für ihn als den verdienten Ausleger der Augustinusregel Partei ergriffen [60]. Der Annahme, daß auch Hugo zur Handbibliothek des jungen Sententiars gehörte, steht darum nichts im Wege. Auch Bernhard scheint ihm aus eigener Anschauung bekannt zu sein [61]. Ob er ihn für die Vorlesung benutzt hat, bleibt freilich unsicher.

Digitized by Google

Den Väterbeweis führt er recht ergiebig. Daß er alle von ihm genannten Bücher gelesen und zur Hand gehabt habe, ist weder nachweisbar noch besonders wahrscheinlich [62]. Doch sind die Verweise auf die Schriften Gregors I, der, wie auch Staupitz' Predigten über das Buch Hiob bezeugen, in den Klöstern gern und oft benutzt wurde, und dessen Homilien Luther damals offenbar recht vertraut gewesen sind [63], ferner auf die Schriften eines Leo I, eines Dionysius Areopagita, Johannes Chrysostomus, Hieronymus, Ambrosius, Hilarius und Augustin mit Bestimmtheit oder ziemlicher Wahrscheinlichkeit nicht zweiter und dritter Hand, sondern den Ausgaben selbst entnommen oder auf Grund eigener Beschäftigung mit den Schriften dieser Männer ins Handexemplar eingetragen. Ob er Augustins Schriften wirklich erst kurz vor Beginn der Vorlesungen über die Sentenzen aus eigener Anschauung kennen gelernt hat, ist zweifelhafter als gern angenommen wird. Auffallend genug wäre es. Denn Augustin gehörte zu den nicht umstrittenen Autoritäten. Wer sich auf ihn berufen konnte, durfte seiner Sache ziemlich gewiß sein. Ein Väterbeweis ohne Augustin wäre absonderlich, ja lückenhaft erschienen. Des Lombarden „Sentenzen" waren in der Hauptsache augustinisch. Luther hatte schon als Scholar im Hörsaal den Namen Augustins, noch dazu des Schutzpatrons seines Ordens, oft genug vernommen. Auch in der ihm zugänglich gewesenen Literatur hatte er längere und kürzere Auszüge aus den Schriften Augustins gefunden. Viel hatte, als es die wichtige Frage zu lösen galt, wie sich die Gnade zum freien Willen verhalte, unbedenklich Augustin für den Occamismus in Anspruch genommen und mit einem augustinischen Bilde das Problem erläutert [64]. An Augustin vorüberzugehen war unmöglich. Daß er zu den großen Autoritäten gehöre, die jeder katholische Theologe werde respektieren müssen, wußte Luther schon längst. Und kaum hat er in Erfurt den Band mit den Schriften Augustins in die Hand genommen und angelesen, so traut er sich bereits ein sicheres Urteil über den Stil Augustins zu und spricht eine im Sammelband als augustinisch angegebene Schrift mit einer jede Gegenrede abschneidenden Bestimmtheit Augustin ab [65]. Das macht die Annahme doch höchst unwahrscheinlich, daß sein Auge erst in jenem Spätherbst, als ihm der Erfurter Sammelband in die Hände fiel, auf Schriften Augustins ruhte. Und doch hat man es anzunehmen für nötig erachtet, ja den jungen Theologen zu einem „Verächter" des großen Afrikaners gestempelt [66]. Man konnte sich freilich auf eine recht frühe briefliche Aeußerung Luthers berufen. Hier heißt es nämlich, Augustin habe bei ihm, der er doch Augustiner Eremit war, überhaupt nicht in Gunst gestanden, bis er auf seine Bücher gestoßen sei [67]. Diese fast feindselige und in der Tat so verstandene Abwehr wäre aber noch befremdlicher als der Mangel an eigener Kenntnis der augustinischen Schriften. Luthers Erklärung lautet jedoch so bestimmt und gehört einer so frühen Zeit an, daß ein Irrtum des Gedächtnisses nicht wohl vermutet werden kann. Aber dennoch konnte er schwerlich mitteilen wollen, daß Augustin ihm überhaupt nichts gegolten, ja daß er ihn „verachtet" habe. Dem hochangesehenen Kirchenvater und dem Schutzpatron seines Ordens konnte er Gunst und Achtung nicht schlechtweg versagen. Dazu lag weder eine äußere noch eine innere Nötigung vor. Und es wäre mehr als ungewöhnlich gewesen. Auch fragt man vergeblich, was denn ihm Augustin verleidet haben konnte. Kloster und Hörsaal vernahmen den Ruhm dieses Zeugen der Wahrheit, dieser „Säule" der Kirche, wie wir ihn sehr bald von Luther nennen hören [68].

Digitized by Google

Und der Bruder Martin sollte ihm jahrelang die schuldige Ehrerbietung verweigert haben? Derselbe, der grade in jenen Tagen, die ihm angeblich die Bekanntschaft mit Augustins Schriften und nun erst die Verehrung dieses Kirchenvaters brachten, leidenschaftlich gegen Wimpheling, den „blödenden Schmäher" der Augustinusregel und des Schutzpatrons der Eremiten Partei ergriff? [69]. Niemand wird doch wohl im Ernst behaupten mögen, erst nachdem der Erfurter Band dem Klosterbruder in die Hand gefallen sei, habe er sich auf die Seite seiner Wimpheling heftig befehdenden Ordensgenossen gestellt. Seine Parteinahme im Streit der Augustiner Eremiten mit Wimpfeling läßt vielmehr deutlich erkennen, daß er wie jeder andere „Eiferer" um die „Herrlichkeit" des Ordens [70] den Ruhm Augustins, des „großen Vaters" der Eremiten, nicht antasten ließ.

Die viel zitierten Worte des Briefes an Spalatin sind in der Tat stark mißverstanden worden. Sie dürfen nämlich gar nicht als bedingungsloses Urteil gewürdigt werden. Denn sie gehören einer Sonderfrage an und wollen darum „relativ" verstanden werden. Luther redet von seiner und des Erasmus Auslegung der heiligen Schriften. Er macht es ihm zum Vorwurf, daß er Hieronymus einem Augustin vorzieht. Diese Anklage möchte er jedoch nicht als Augustinermönch erhoben haben, der für seinen Patron überall Stimmung machen wolle. Denn auch er habe Augustin, „bevor er auf seine Bücher gestoßen sei", keine Gunst bezeugt. Aus dem Zusammenhang losgelöst sieht diese letzte Bemerkung freilich nach starker Mißachtung aus. Zur Erörterung gestellt ist aber nicht die Autorität des Kirchenvaters schlechthin — sie war unbestritten — sondern lediglich die exegetische Autorität. Luther hatte sich so wenig wie die anderen in der Auslegung der heiligen Schriften von Augustin beraten lassen, „bis er auf dessen Bücher stieß". Da erst erkannte er, was ihm entgangen sei und wie grundlos er ihm seine Gunst vorenthalten habe; oder anders ausgedrückt: wie schwach begründet seine Vorliebe für die herrschenden Berater, unter ihnen auch Hieronymus, gewesen war. Er glaubt, daß jeder ihm beipflichten und Augustin höher denn bisher als Ausleger der paulinischen Briefe werde schätzen lernen, wenn er die Bücher gelesen habe, die gegen die Pelagianer gerichtet wurden [71]. So fehlt dem Urteil über Augustin doch die Ausschließlichkeit, die man ihm meinte zusprechen zu müssen. Luther entdeckt, daß die herkömmliche Ueberschätzung des Hieronymus in exegetischen Fragen unbegründet sei und der im Väterbeweis obenan stehende Augustin auch als exegetische Autorität, als Ausleger der heiligen Schriften die Führung zu beanspruchen habe. Wenn Erasmus sich der Mühe unterziehe, die im achten Bande der Werke Augustins gesammelten Bücher zu lesen, so werde er wie Luther selbst sein Urteil ändern und Hieronymus nicht mehr einem Augustin vorziehen. Mit dem Erfurter Sammelband, den Luther im Jahre 1509 las, hat diese Bemerkung gar nichts zu tun. Ist dies also der Sinn der Worte Luthers, so geben sie keinen unmittelbaren Aufschluß über seine allgemeine Haltung zum Kirchenvater. Wohl aber einen mittelbaren; denn sie reißen nun der immer sehr auffälligen Annahme die Stützen fort, daß Luther anfänglich von Augustin überhaupt nichts habe wissen wollen. Man darf darum überzeugt sein, daß Luther dem Patron seines Ordens und dem großen Lehrer aller Schulen auch in seinen ersten Klosterjahren die schuldige Ehrerbietung entgegen brachte. Das ist ohnehin das Wahr-

Digitized by Google

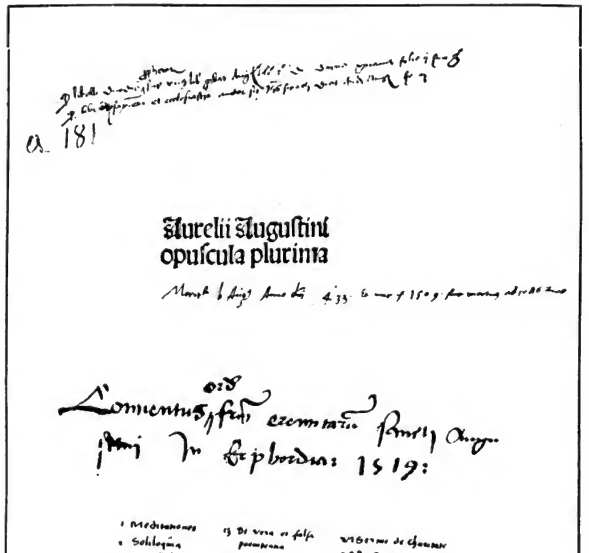


Abb. 7: Titelblatt des von Luther benutzten Bandes kleinerer Werke Augustins.

Digitized by Google

scheinlichste. Und bestätigt wird es durch die scharfe Randnote gegen Wimpheling. Wann ungefähr er zum erstenmal eine Schrift Augustins in die Hand genommen hat, ist nun freilich schwer festzustellen. Daß es sehr früh geschehen sei, braucht nicht vorausgesetzt zu werden. Der spätmittelalterliche Schulbetrieb forderte, wie wir wissen, kein selbständiges Studium vieler Quellenschriften; und Augustins Bücher gehörten nicht zu den Texten, über die man las. Das abgeleitete Schulwissen konnte darum wohl eigene Lektüre ersetzen. Und wenn Luther die im achten Band enthaltenen Schriften Augustins wider die Pelagianer doch recht spät aus eigener Anschauung kennen lernte — erschienen war die Gesamtausgabe schon 1506 —, so können auch andere Schriften des Kirchenvaters ihm zunächst fern geblieben sein. Auch erzählt er später ausdrücklich: „Aber wir Mönche lasen nicht Augustin, sondern Skotus“ [72]. Doch schon vor Beginn der Vorlesung über die Sentenzen hat er einen Band augustinischer Schriften durchgearbeitet. Wir besitzen heute noch den Band, in den er 1509, wie seine eigene Handschrift auf dem Titelblatt bezeugt [73], seine Bemerkungen eintrug. Ob seine Randnoten zu Augustins Büchern über die Trinität und den Gottesstaat bereits in die ersten Monate seines neuen Erfurter Aufenthalts fallen, mag eine offene Frage bleiben. Unter allen Umständen gehören sie diesem Zeitraum an [74]. Ohnehin wären diese im Mittelalter bekanntesten Bücher Augustins ihm nicht fremd geblieben. Er hat sie, wie die schon erwähnten Randbemerkungen zu den kleinen Schriften Augustins bekunden, gelesen und benutzt [75]. Auch Augustins Homilien über das Johannesevangelium, seine Auslegung des ersten Buches Mosis und die Schrift über die Bräuche der Manichäer waren ihm aus eigener Anschauung bekannt [76]. Ob die noch übrig bleibenden Verweise auf Augustins Retraktationen und das Büchlein über den Geist und Buchstaben [77] eigener Beschäftigung mit diesen Werken entstammen, wird kaum festzustellen sein. Die Verweise geben keinen Aufschluß, und an ergänzenden Beobachtungen fehlt es. Möglich wäre es sehr wohl. Denn wenn Luther Schriften Augustins, die nicht bloß dem einen uns bekannten Erfurter Sammelband angehörten, gelesen hat, so konnte ihm natürlich auch ein Band mit den Retraktationen und der Schrift über den Geist und Buchstaben unter die Augen gekommen sein. Vertrautheit mit der letzten Schrift macht aber die von Luther des öfteren und mit Bestimmtheit vorgetragene Erzählung unwahrscheinlich, daß sie erst nach der Entdeckung des Evangeliums ihm bedeutungsvoll geworden sei. Ja der Wortlaut der Erzählung schließt keineswegs aus, daß er erst damals diese Schrift Augustins gelesen habe [78]. Auch sein Brief an Spalatin vom Okt. 1516 läßt vermuten, daß sie ihm erst gleichzeitig mit den anderen im achten Bande befindlichen antipelagianischen Büchern Augustins durch eigenes Studium bekannt geworden sei. Vor dem Jahre 1515 sind nirgends Spuren eigener Lektüre dieser Schrift vorhanden. Ein einziger Vermerk in der Psalmenvorlesung von 1513—1515 stammt nicht aus Luthers Feder. Hat also wirklich schon der junge Sententiar das Schriftchen über den Geist und Buchstaben in der Hand gehabt, so hat es doch keinen Eindruck hinterlassen, der irgendwie das spätere Urteil Luthers rechtfertigen könnte. Es hat ihm nicht mehr bedeutet als eine der anderen Schriften des Bandes, in dem er seine Randbemerkungen niederschrieb.

Wer dem Sententiar bis hierhin gefolgt ist, dürfte nicht den Mut haben, ihm eine oberflächliche und schnell fertige Vorbereitung auf die akademische Arbeit vorzu-

Digitized by Google

werfen. Er, der sich nicht wie ein „Halbwisser und Autodidakt", sondern mit dem Eifer des nach gründlicher wissenschaftlicher Bildung Strebenden als Scholar und Baccalar in der Theologie umgesehen hatte, legte doch auch eine recht starke Rüstung sich an, als er vor der Aufgabe stand, über das dogmatische Lehrbuch des Spätmittelalters akademische Vorlesungen zu halten. Er durfte es an Belesenheit und Güte der Auswahl mit jedem gleichaltrigen Sententiar aufnehmen. Die führende Literatur der Schule und die angesehensten Väter waren ihm aus eigener Anschauung vertraut oder doch bekannt. Der Traditionsbeweis war ihm so unentbehrlich wie irgend einem Theologen seiner Tage. Und ihn rein zu halten von allen Sündlein menschlicher Weisheit war ihm ein wichtiges Anliegen [79]. Die Abneigung gegen die Philosophie, von der sein Brief an Braun vom März des Jahres 1509 zeugte, und der Wunsch nach Beschäftigung mit der Theologie, die das Mark des Weizens erforsche, gewinnen hier Gestalt im Willen zu einer möglichst sauberen und klaren Führung des Väterbeweises.

Nicht minder wichtig war ihm der Schriftbeweis. Den kanonischen Text fand er gut mittelalterlich in der Vulgata [80]. Ein Zweifel an der Zuverlässigkeit ihrer Uebersetzung keimte noch nicht in seiner Seele. Ihr Buchstabe stand unangefochten da. Zwar griff er schon auf das Hebräische zurück und beschaffte sich die unentbehrlichen Hilfsmittel, wie Paulus von Burgos und vor allem Reuchlin in seinem hebräischen Lexikon mit angeschlossener Grammatik sie zur Verfügung stellten [81]. Selbst das Griechische trat in seinen Gesichtskreis. Hier mußte das Catholicon ihm Dienste leisten [82]. Aber die Vulgata blieb doch der maßgebende, den Geist des Schriftworts erschließende Text. Daß er Kommentare benutzte, ist selbstverständlich. Schon in den biblischen Vorlesungen wurde er, wie wir vernahmen, auf die Kommentare verwiesen. In einer Tischrede hat er später von seiner Vorliebe für die glosa ordinaria erzählt [83]. Von der Verwertung dieses Kommentars mit seinen zahlreichen Väterzitaten zeugen die Randbemerkungen urkundlich. Daneben hat er die Postille eines Nikolaus von Lyra benutzt [84], der ihm übrigens auch durch eine quodlibetarische Disputation bekannt war [85]. Die Lyras Kommentar ergänzenden Erläuterungen des gelehrten Bischofs Paulus von Burgos [86] hat er ebenfalls gekannt und auch mit Gewinn benutzt [87]. Gemessen an den wissenschaftlichen Ansprüchen jener Tage hat also Luther es an nichts fehlen lassen. Dem Buchstaben wie dem Inhalt wird die von einem gewissenhaften akademischen Lehrer erwartete Aufmerksamkeit geschenkt. Originelle Wege ist er freilich nicht gegangen. Sein wissenschaftliches Verfahren entfernt sich nicht von dem üblichen. Die Form der Auslegung des Textes sowie die Mittel und der Aufbau des Beweises entsprechen dem Herkommen. Auch in der Auswahl der Literatur verrät sich noch keine besondere Eigenart. Es fehlt auch ganz der Wunsch, eigene Wege zu gehen und dadurch etwa die Aufmerksamkeit auf sich zu lenken. Nur „gute" Literatur ist von ihm zu Rate gezogen, d. h. was von den Führern der eigenen Schule und den anerkannten Vätern stammt und was gleichsam zum Handwerkszeug gehört. Schule und Autorität der Väter weiß er in gutem Einvernehmen miteinander. Er kann Occam rühmen, der „recht scharfsinnig" Augustin harmonisiere und auslege [88]. Und er selbst versucht sich mit Erfolg, wie er überzeugt ist, in den gleichen Künsten [89]. Schöpferische theologische Begabung ist noch kaum zu spüren. Die wissenschaftliche Erziehung, die er genossen hatte, und die Ehrfurcht, die er seinen Lehrern und vor allem den Vätern bezeugte,

Digitized by Google

banden die Schwingen seines doch beweglichen Geistes. Der Gehorsam, den er als Mönch den Satzungen und der Regel seines Ordens bewähren wollte, den aber im erwarteten Sinne zu leisten sein Gewissen ihm unmöglich machte, äußerte sich auf dem Gebiet der theologischen Wissenschaft noch im sinnenfälligen Anschluß an die Schule, die ihn unterrichtet hatte. Sein Ehrgeiz war es nicht, irgend welche „extremen" oder „maßlosen" Ansichten zu verbreiten, wie z. B. Gregor von Rimini es getan. Er wollte schulgerecht übermitteln, was gut und richtig sei. Als Schultheologe hat er sich in den Randbemerkungen ein Denkmal gesetzt; aber als ein Schultheologe, der alle „Solidität" besaß, die die Fakultät von ihren Sententiaren erwartete, und der sich weder die kleinen textkritischen noch die großen dogmatischen Aufgaben seines Lehramts verdrießen ließ. Sein wissenschaftlicher Eifer ist unverkennbar [90].

Auch im Vortrag hat er sich geäußert. Die Randbemerkungen gestatten sichere Rückschlüsse. Denn schon sie verraten eine starke Beweglichkeit des Ausdrucks, eine ungemein lebhafte Teilnahme an der jeweilig erörterten Frage, temperamentvolle Auseinandersetzungen mit den Gegnern und nicht ermattende Bemühungen um möglichst genaue und anschauliche Entwicklung der Gedanken und Begriffe. Erheischt es die Anschaulichkeit, so verschmäht der lateinisch Erzogene nicht die deutsche Sprache. Sie ist ihm nicht unwert, im Kreis der Gelehrten vernommen und in den Dienst der wissenschaftlichen Erkenntnis gestellt zu werden [91]. Die Bekämpfung der Gegner läßt zwar das Maß vermissen, das heute für zulässig erachtet wird. Das hat man ihm sehr verargt. Selbst der Vorwurf hämischer Freude an Zank und Streit, die jedem aufrichtigen Mönch hätte fern bleiben sollen, ist laut geworden. Schon Cochläus läßt sich erzählen, oder behauptet jedenfalls öfters gehört zu haben, daß Luther niemals recht friedlich gelebt habe [92]. Oldecop weiß, daß Luther mit ungewöhnlicher Vermessenheit und mit rechthaberischem Starrsinn gegen jedermann disputierte [93]. Aehnliches kann Hieronymus Dungersheim berichten. Luther war „je und je" „von Art und Gewohnheit ein zänkischer Mensch" [94]. Dies Dreigestirn geschworener Gegner des Reformators beginnt neuerdings wieder zu leuchten [95]. Doch wie lange wohl? Jene regelwidrige Streitsucht, die des Klosterlebens unwürdig mache, war ja weder nachweisbar noch wahrscheinlich. Die „Untadeligkeit" bezeugte ihm später ein alter, im Katholizismus gebliebener Klosterbruder [96]. Und Schärfe des wissenschaftlichen Kampfes war nicht ungewöhnlich. Wollten auch die Fakultäten den Disputationen alles fern halten, was als Schimpf und Flegelei empfunden werden konnte, so war doch keineswegs jedem heftigen oder heute als unflätig empfundenen Wort der Eingang gesperrt. „Grobianische" Sprache war eine Begleiterscheinung literarischer und wissenschaftlicher Fehden. Eben erst hatte die gelehrte Welt jener Tage die „Schimpffuge" Polichs und Wimpinas erlebt. Damit verglichen erscheinen die ohnehin nicht zahlreichen, unsern Geschmack verletzenden Kampfworte Luthers sehr zurückhaltend. Zudem begünstigte die mittelalterliche Kirchensprache die Wahl kräftiger Worte. Sie redete in Superlativen nicht nur, wenn es zu loben galt; auch Tadel und Rüge machten von diesem Stil Gebrauch. Dergleiche aus dem Tierreich waren selbst der römischen Kurie geläufig. Die alten Römer waren im Verkehr mit Gegnern nicht viel höflicher gewesen. Und grade ihre literarischen Vorlagen wurden in den Trivialschulen benutzt. Schulunterricht und Kirchensprache legten also kräftigen Ausdrücken

Digitized by Google

nicht grade Hemmungen in den Weg. Gewiß mag der moderne Leser zunächst überrascht sein, wenn Luther schreibt, niemals könne das Schwein die Minerva unterrichten, auch wenn es sich bisweilen es anmaße [97]. Aber grade dieser derbe Vergleich will nur den Abstand theologischen und menschlichen Wissens veranschaulichen, nicht Personen treffen. Und der Vergleich selbst entstammt dem in den Schulen gelesenen Aesop, durch den er, wie Scheurls Briefwechsel erkennen läßt, geflügeltes Wort geworden war [98]. Es Luther stark anzukreiden wäre darum unbillig. Seine doch nur für den persönlichen Gebrauch niedergeschriebenen Randbemerkungen [99] zeugen weder von unbeherrschter Maßlosigkeit noch von ungewöhnlicher Anmaßung und ungezügeltem Selbstbewußtsein. Ganz gewiß ist der Schreiber der Randnoten seiner Sache sicher. Er scheut sich auch keineswegs, die „Doktoren der Kirche" scharf zu rügen [100]. In den Schriften des Stotus glaubt er eine an Häresie streifende Sentenz zu entdecken [101]. Doch war dies wirklich eine unerhörte, heute noch zu scheltende Ueberheblichkeit und Verwegenheit eines das Augenmaß verlierenden jungen Akademikers? [102]. Seit wann befleißigten sich die mittelalterlichen Theologen „relativer" Urteile? Bekundete die kirchliche Inquisition, nicht etwa ein jugendlicher Akademiker, ein richtigeres Augenmaß, als sie Johannes' von Wesel „Häresien" zusammenstellte? [103]. Oder waren Polich und Wimpina sparsamer mit der Bezichtigung häretischer, oder um Luthers Worten näher zu bleiben, fast häretischer Irrtümer? Und mußte denn wirklich jeder fürchten, der Ueberhebung geziehen zu werden, wenn er Doktoren der Kirche angriff, oder mit Paulus über den einen oder anderen ihrer Sätze, für die kein Schriftbeweis erbracht werden konnte, das Anathema fällte? [104]. Die „Doktoren", denen Luther übrigens grade in diesem Zusammenhang höchste Achtung bezeugte — Pauli Engel vom Himmel (Gal. 1, 5) ist der „Doktor der Kirche" — waren doch nicht unverletzlich. Im Streit der Schulen wurde tagtäglich ihr Ansehen angetastet. Und alles an der Autorität der Schrift oder übernatürlichen Offenbarung zu messen war dem occamistisch Erzogenen nicht minder selbstverständlich als irgendeinem anderen Schultheologen. Davon freilich überzeugen die Randbemerkungen aus den Jahren 1509 und 1510, daß schon der 26 jährige Sententiar nicht „leise treten" konnte. Ein lebhaftes Temperament stand hinter dem Willen, klar und fest zu entwickeln, was ihn richtig dünkte. Das barg die Gefahr von Entgleisungen in sich. Der Schreiber oder Redner konnte sich vom Augenblick fortreißen lassen, zumal die Sprache, der er sich bedienen mußte, die Umgebung, in der er stand, von übertünchter Höflichkeit nichts wußte. Von da bis zu zänkischem Wesen und überheblicher Anmaßung war aber doch noch ein weiter Schritt. Der dessen Angeschuldigte blieb sich vielmehr der Grenzen eines selbstsicheren Urteils bewußt [105]. Er verstand wohl zu unterscheiden zwischen eigenen Einfällen und Vermutungen und den durch Autoritäten gerechtfertigten sicheren wissenschaftlichen Behauptungen [106]. Auch vergaß er, der Mönch, nicht, was der Apostel von der Demut sagte [107].

Welchen Eindruck seine akademische Tätigkeit auf Hörer und Umgebung machte, wird uns nicht erzählt. Er kann aber unschwer vermutet werden. Der junge Gelehrte, der mit regem Eifer für den Gegenstand und wissenschaftlich gründlich vorbereitet vor das Katheder trat, der begriffliche Schärfe mit anschaulicher Darstellung, Beweglichkeit des Temperaments mit Kraft und Festigkeit

Digitized by Google

des Urteils verband, wird bald als akademischer Lehrer in Ansehen gestanden haben. Schon die Randnoten aus den Jahren 1509 und 1510 verraten die Vorzüge, die spätere Hörer an Luthers Vorlesungen rühmten. Der Klosterbruder enttäuschte nicht die Erwartungen, die der Konvent gehegt hatte, als er ihn zum theologischen Studium ausersah. Die heute jedem erkennbaren Schwächen der Vorlesung können nicht ihm persönlich aufgebürdet werden. Es sind die uns bekannten Mängel der Schule und des mittelalterlichen wissenschaftlichen Verfahrens. Von den Hörern sind sie nicht empfunden worden. Sie standen unter dem Eindruck der lebendigen Anschaulichkeit und wissenschaftlichen Eindringlichkeit. Der als „zweiter Paulus" von den Brüdern verehrt wurde, durfte auch als Gelehrter ihrer Anerkennung sich erfreuen. Im Dienst des Mutterklosters festigte er seine Stellung unter den Brüdern.

4.

Jeder auch konnte beobachten, daß der fest zur Ueberlieferung und den „Gewohnheiten" seiner Kongregation sich Bekennende neuen wissenschaftlichen Anregungen keineswegs verständnislos gegenüberstand, oder gar sie mit dem Unwillen des Eiferers und mit der Beschränktheit des subalternen Geistes zurückstieß. Zwar wies er mit reichlich derben Worten Wimpfeling zurecht, der zu behaupten gewagt hatte, daß Augustin nie Mönch gewesen sei [108]. Dieser damals kühne Satz des elsässischen Humanisten hatte die heftige Gegenwehr der Mönche und besonders der Augustiner Eremiten hervorgerufen, deren Orden auf der „Regel Augustins" aufgebaut war. Luther stand in diesem Streit ganz auf Seiten seiner Ordensgenossen. Was Wimpfeling geschrieben, ist darum keine ernsthafte Widerlegung wert. Es ist kindisches und blöckendes Geschwätz, er selbst ein zweiter Zoilus, der den Ruhm der Augustiner kleinlich und hämisch antastet. Hartnäckigkeit und Neid haben ihn um seinen Verstand gebracht. Er möge trachten, ihn wieder zu gewinnen, und seinen Maulwurfsaugen möge er die Sonde des Chirurgen gönnen. Hoffentlich schäme er sich wenigstens seiner eisenharten, unverschämten Stirn und lese Augustins zwei Sermone über Leben und Wandel der Kleriker. Man brauche gar nicht seine kirchliche Reform, die doch nur eine einzige unsaubere Lüge sei [109]. Genaue kirchengeschichtliche Kenntnisse oder einen kritischer Prüfung der Vergangenheit unbefangen aufgeschlossenen Sinn bezeugt dieser scharfe Ausfall ganz gewiß nicht. Nur seinem mönchischen Eifer um die öffentliche Geltung und Ehre seines Ordens hat Luther hier ein Denkmal gesetzt. Aber von dem „scholastisch" erzogenen, kirchen- und ordenstreuen Mönch konnte eine andere Stellung zu der alle Eremiten bewegenden Streitfrage nicht wohl erwartet werden. Selbst Partei im Streit, der für die Augustiner wirklich mehr als ein gelehrtes „literarisches" Gezänk war, und von der Unverletzlichkeit seiner Regel überzeugt, konnte er sich nicht versucht fühlen, dem Widersacher, in dem er einen Lästerer erblickte, sanft und abwägend zu begegnen. Den „sehr verdienten" Wimpfeling, der doch um den Augustinerorden sich alles andere als verdient gemacht hatte, glimpflich anzufassen, hatte er keine Veranlassung [110]. Hier stand mehr auf dem Spiel als die Entscheidung in einer gelehrten Streitfrage [111]. Luthers Urteil war allerdings nicht nur heftig, sondern auch voreilig und geschichtlich unbegründet. Aber die eigenartigen Umstände, unter denen es gefällt wurde, machen es begreiflich und wehren

Digitized by Google

vor allem jeder Verallgemeinerung. Denn Anregungen, die neue Wege zu gehen wiesen, war er keineswegs unzugänglich.

Davon verraten die Erfurter Randnoten doch manches. So wenig ihm der Humanist Wimpfeling zu bieten hatte, so gern lernte er vom Humanisten und Hebraisten Reuchlin. Zwar entnahm er auch den Erläuterungen des mittelalterlichen Hebraisten Paulus von Burgos gelegentlich Erklärungen hebräischer Wörter, wie die Deutung des Wortes „Hebräer“ [112]. Aber Reuchlins Lexikon wurde ihm die Hauptquelle seines hebräischen Wissens. Er hat es grade in dieser Zeit mit erkennbarer Freude studiert. Wenn man dem neuerdings zu Ansehen gelangenden Oldecop Glauben schenken wollte, hätte Luther freilich erst 1519 durch Johannes Bugenhagen hebräisch gelernt [113]. Aber derselbe Oldecop erzählt wenige Seiten vorher, Luther habe 1510 in Rom vom Juden Jakob „ein weinich de hebraischen sprake geleret“ [114]. Oldecop, der sich in Rom reichlich viel aufbinden ließ, hat auch dann nicht prüfend gesichtet, als er sich anschickte, niederzuschreiben, was ihm zugetragen worden war. Wäre ihm nicht kürzlich die unverdiente Ehre widerfahren, als vertrauenswürdiger Zeuge zu gelten [115], so würde man kein Wort über ihn zu verlieren brauchen. Aus einem Brief an Lang vom Jahre 1522 wußten wir nämlich schon längst, daß Luther „einst in Erfurt“ „von Anfang an“ ein hebräisches Lexikon gekauft habe, nämlich Reuchlins „Rudimenta“ [116]. Eine willkommene Bestätigung dieser brieflichen Mitteilung sind die Randnoten zu den Sentenzen des Lombarden. Sie liefern den urkundlich sicheren Beweis der Beschäftigung mit dem hebräischen und der Benutzung des Reuchlinschen Lexikons [117]. Spätestens darum 1509 wird er seine hebräischen Studien begonnen haben. Schon in der Vorlesung über die Sentenzen macht er von seinen neuen sprachlichen Kenntnissen Gebrauch. Zu einer Beherrschung des Hebräischen hat er es freilich damals nicht gebracht. Ja selbst dies begrenzte Urteil ist kaum zulässig. Denn es könnte die Vorstellung wecken, als habe Luther begonnen, die hebräische Sprache methodisch zu erlernen, etwa wie er lateinisch gelernt hatte. Die Beobachtungen, die an den Randbemerkungen gemacht werden können, weisen jedoch in eine andere Richtung [118]. Daß er wie Pellikan mit dem Urtext selbst sich beschäftigt habe, wird durch nichts angedeutet. Den hebräischen Buchstaben ist er aus dem Wege gegangen. Natürlich kennt er sie und kann ihre Lautgeltung angeben [119]. Zitiert er aber hebräische Wörter, so schreibt er sie mit lateinischen Buchstaben [120]. Sein „Hebraeus“ ist weder der masoretische Text noch eine fortlaufende neue Uebersetzung des Urtextes. Unter diesem Titel gibt er vielmehr nur Texte wieder, die er in Reuchlins Lexikon fand, oder lexikalische Beobachtungen, die er Reuchlin verdankt [121]. Von selbständigen hebräischen Kenntnissen jetzt schon zu reden, ist darum nicht möglich. Er ist nicht nur ganz der Autorität Reuchlins ausgeliefert — das kann bei dem damaligen Stande der hebräischen Sprachwissenschaft nicht anders erwartet werden, wenn auch Pellikan aus eigener Kraft sich der Sprache zu bemächtigen anfing — sondern auch noch rückhaltlos, um nicht zu sagen hilflos auf die Beispiele angewiesen, die Reuchlin in seinem Lexikon unter den hebräischen Stichwörtern anführte. Die von der Vulgata abweichenden Texte hat er also aus dem hebräischen Lexikon Reuchlins ausgeschrieben. Die Uebersetzung alttestamentlicher Schriftworte, die er zum Beispiel unter dem Stichwort Adonim fand, stellte er neben den ihm vertrauten Text der Vulgata. Die grammatischen

Digitized by Google

Bemerkungen sind ganz dürftig. Er mag schon mehr gewußt haben, als in den Randnoten zum Ausdruck gebracht wird. Reuchlins Lexikon mag er unabhängig von den Bedürfnissen des Augenblicks durchzuarbeiten angefangen haben. Aber die Art seiner Benutzung der Rudimenta Reuchlins verbietet doch, in seinem Studium des Hebräischen mehr als erste, tastende Versuche zu erkennen, mit einer fremden Sprache bekannt zu werden. Vor einem methodischen Sprachstudium stehen wir nicht, eher vor dem Versuch, mit Hilfe des Hebraisten Reuchlin sich vom hebräischen Grundtext frei zu machen. Das heißt freilich nicht, daß seine Beschäftigung mit den Rudimenta wertlos war. Auch der von ihm eingeschlagene, zu einem selbständigen sprachlichen Wissen und zu eigener Benutzung des Urtextes allerdings nicht rasch und sicher hinführende Weg eröffnete ihm doch eine Anschauung von der Eigenart des Ausdrucks der neuen Sprache und von Eigentümlichkeiten ihrer Grammatik. Der Geist der neuen Sprache begann, wenn auch noch ganz unter der Hülle des Lateinischen, seine Aufmerksamkeit zu fesseln. Fehlte ihm auch das Vermögen, am hebräischen Text selbst die Beobachtungen nachzuprüfen, die ihm Reuchlins Rudimenta vermittelten, so tauchten doch schon Spracheigentümlichkeiten vor ihm auf, die weder lateinisch noch „teutonisch" waren. Noch in den Scholien zum Hebräerbrief begegnen wir gleichen Mitteilungen über die Eigenart eines hebräischen Worts, wie ungefähr zehn Jahre früher in den Randnoten zum Lombarden [122]. Reuchlins Lexikon mit der angeheftenen Grammatik blieb ihm vorläufig recht eigentlich der Führer durch das Labyrinth der fremden Sprache. Aber mochte er auch ganz aus eigenem Antrieb, nicht gedrängt durch irgendwelche Studienordnung und Amtsverpflichtung, sich dem Hebräischen zuwenden, und mochte er mit dem Eifer, der sein wissenschaftliches Arbeiten kennzeichnet, sich um Feststellung des hebräischen Textes bemühen, also mit den Uebersetzungen Reuchlins, die unter Umständen zusammengesucht werden mußten, die Vulgata vergleichen, so verlor doch der Vulgatatext nichts von seiner Autorität. „Unsere Uebersetzung", wie es in den Randnoten heißt [123], blieb der kanonische Text. Ein philologisch-kritisches Verfahren lag noch ganz außerhalb seines Gesichtsfeldes. Den Text des Lombarden hatte er kritisch betrachtet und Textverbesserungen vorgeschlagen. Hier hinderte ihn kein dogmatisches Vorurteil. Am Vulgatatext erprobte er, trotz den starken Abweichungen des Hebräus und obwohl er gelegentlich seinem Erstaunen über die starken Textunterschiede Ausdruck geben konnte [124], nicht seinen textkritischen Scharfsinn. Gleichsam nur mechanisch werden beide Texte neben einander gestellt. Zu einer schärferen oder kritischeren Aeußerung als dem Erstaunen über die starken Abweichungen kommt es nicht. Die Vulgata bleibt ihm wertvoller als der Hebräus. Noch 1514 schätzt er an der Vulgata die überlegene Klarheit [125]. Sie stellt den Geist, der Hebräus nur den Buchstaben dar [126]. Ihre „Geistlichkeit" läßt die „Wahrheit" des Urtextes, die der Humanist übermittelte, nicht zur Wirkung kommen. Der junge Sententiar machte von dem neuen Hilfsmittel der Auslegung, das der Humanismus ihm darreichte, gern Gebrauch. Aber es humanistisch anzuwenden fehlten ihm Kraft und Absicht. Noch war es ein stumpfes Werkzeug in seiner Hand. Die hebräischen Sprachstudien blieben nicht nur ganz in den Anfängen stecken, sondern wurden auch durch Voraussetzung und Methode der „Scholastik" gebunden.

Digitized by Google

Daran hat auch die zweite von den Humanisten zu neuem Leben geweckte Sprache nichts geändert. Ja allem Anschein nach sind Luthers griechische Sprachstudien noch recht viel dürftiger gewesen als die hebräischen. Von griechischen Sprachkenntnissen würde man dann freilich kaum noch zu reden berechtigt sein. Auf keinen Fall hatte das Griechische eine Vorzugsstellung in diesen letzten Erfurter Jahren Luthers. Zwar hat sein Verkehr mit Lang die Annahme umfassenderer griechischer Sprachstudien rechtfertigen müssen [127], sie siche zu begründen ist aber nicht gelungen. Lang gehörte allerdings zu den Erfurter Gräzisten. Von seinem Lehrer Nikolaus Marschalk war er in die Anfänge des Griechischen eingeführt worden. Freilich verließ Marschalk schon im Herbst 1502 Erfurt. Langs griechischen Studien wurde dadurch aber kein Ende bereitet. Wohl warf er sich zunächst auf die scholastischen Fächer und erwarb im Herbst 1503 den Grad eines Bakkalars der freien Künste. Mit dem Erwerb des Magistertitels hatte er es aber nicht eilig. Neun Jahre hat er hingehen lassen, bis er sich zum Magisterexamen bequemte [128]. Seine wissenschaftliche Neigung gehörte dem Griechischen. Mit dem Mutian'schen Kreis gewann er durch seine Landsleute Peter und Heinrich Eberbach Fühlung; mit Eoban Hessus schloß er Freundschaft [129]. Der Eintritt ins Kloster unterbrach zunächst Studien und Pflege weltlicher Freundschaften. Aber nach dem Probejahr wird er die Studien wieder aufgenommen haben. In einem Brief an Mutian vom 2. Mai 1515 bekennt er nämlich, daß er Luther, dem er in Erfurt freundschaftlich näher getreten sei, eine beträchtliche Förderung in den schönen Wissenschaften verdanke [130]. Er stand also schon 1506 wieder in wissenschaftlicher Arbeit. Wie rege Verkehr und Freundschaft mit Luther waren, erfahren wir nicht. Auf Grund seines Studiengangs brauchte er nicht lediglich der Empfangende zu sein. Er konnte Luther sehr wohl in die Geheimnisse des Griechischen einführen. Aber eine wirkliche Kenntnis des Griechischen, geschweige denn eine Vorliebe dafür, hat er ihm offenbar nicht vermittelt. Jedenfalls ist nichts dergleichen in Luthers Niederschriften dieser Jahre nachweisbar. Mit den griechischen Urtexten der Septuaginta und des Neuen Testamentes ist er nicht bekannt geworden [131]. Eine Kenntnis der griechischen Grammatik verrät er nirgends. Ein methodisches Studium der Grammatik werden wir auch trotz Lang nicht voraussetzen dürfen. Dazu hätte es eines Lehrbuchs bedurft, wie Reuchlin es für das hebräische vorgelegt hatte. Doch daran fehlte es. Das unter dem Namen eines Catholicon gehende Wörterbuch vom Jahre 1286, das Luther nachweislich benutzte [132] und erst viele Jahre später unter die „tollen vnnützen schedlichen Müniche bücher" stellte [133], sowie andere Wörterbücher, die griechische Wörter übersetzten und erklärten, waren nicht einmal ein kümmerlicher Notbehelf. Der persönliche Verkehr mit dem Gräzisten Lang vermochte aber nicht den Mangel an Lehrbüchern zu ersetzen. In der Form eines regelmäßigen „Privatunterrichts" konnte sich ja die Unterweisung Langs nicht vollziehen. Luthers hebräische Sprachstudien zeigen, wie auch das Griechische wäre zu erlernen gewesen. Wie auch hätte Luther nach einem anderen Verfahren und ohne Lehrbuch in die griechische Sprache eindringen können? Ein Versuch wäre an Zeitmangel gescheitert. Auf ihm lasteten ja nicht nur die Aufgaben des Chor- und Meßdienstes. Er mußte auch sich auf die akademischen Vorlesungen vorbereiten und in Sachen des Erfurter Klosters sich Reisen unterziehen, die ihn nicht nur in die Nachbarschaft, wie nach Halle, sondern bis nach Rom führten. Außerdem befaßte er sich schon

Digitized by Google

ernsthaft mit der Verarbeitung des Reuchlinschen Lexikons. Wie hätte er da in den anderthalb, noch dazu von Reisen unterbrochenen Erfurter Jahren gründliche griechische Sprachstudien treiben oder einen regelrechten „Privatunterricht" Langs genießen können? Es wird darum kein Zufall sein, daß die Randnoten dieser Monate — auch die Bemerkungen zu Augustins Büchern über die Trinität und den Gottesstaat werden trotz jüngster Anfechtungen in die Zeit des zweiten Erfurter Aufenthalts fallen [134] — recht unergiebig sind. Die griechischen Buchstaben hat Luther beherrschen gelernt [135]. Zwar schreibt er noch nicht jedes griechische Wort mit griechischen Buchstaben, so wenig wie später. Aber er steht doch nicht unter der aus seinen hebräischen Sprachstudien uns bekannten Scheu vor den neuen Schriftzeichen. Ja er scheint an ihnen Gefallen gefunden zu haben. Denn es konnte ihm einfallen, lateinisch geschriebene griechische Wörter seiner Textausgabe am Rande mit griechischen Buchstaben wiederzugeben [136]. Damit bezeugt er offenbar nur seine Freude am griechischen Wortbild, denn lexikalische oder grammatische Bemerkungen hat er nicht hinzugefügt. An ihnen fehlt es fast ganz. Nur ganz wenig kann genannt werden [137]. Immerhin zeigt es, daß Luther sich befähigt glaubt, richtige lexikalische Belehrungen zu erteilen und auch vorliegende Erklärungen, wie die Hugnitios in dem der Schrift Augustins über den Gottesstaat mitgegebenen Kommentar zu korrigieren [138]. Ernsthafte griechische Sprachkenntnisse — lexikalische wie grammatische — in diesen Jahren sich anzueignen, wird ihm aber nicht beschieden gewesen sein. Dies dürftige Ergebnis wird durch den Brief an Staupitz vom 20. Mai 1518 bestätigt. Noch der endgültig nach Wittenberg Uebergesiedelte mußte sich von Gräzisten das griechische Wort für Buße nennen und erklären lassen [139]. Luthers Erfurter griechische Sprachstudien haben hinter seinen doch nicht gerade umfangreichen hebräischen erheblich zurückgestanden. Von da bis zum humanistischen Gräzisten war noch ein weiter Weg zurückzulegen.

Weder sein wissenschaftliches Verfahren noch seine sprachlichen Kenntnisse haben Luther zu einem Gelehrten gemacht, der auf die Bezeichnung eines Humanisten Anspruch erheben konnte. Keineswegs war die Frucht seiner Sprachstudien die Fähigkeit zu philologischer Textkritik [140]. Aber er nahm doch, wie bereits seine Erfurter Lehrer, keine feindselige Haltung gegen das neue „linguistische" Wissen ein. In der Vorlesung sahen ihn die Hörer sogar von der Arbeit der neuen Grammatiker Gebrauch machen. Das war mehr als die älteren Erfurter Scholastiker, ein Nathin und andere leisteten. Der neue Sententiar bezeugte größere Aufgeschlossenheit gegen die humanistische Bewegung. Er begnügte sich nicht mit einer respektvollen Verbeugung, sondern suchte, soweit Zeit und Vermögen es gestatteten, die neuen Sprachen sich dienstbar zu machen. Der Beschäftigung mit ihnen ging die Lektüre humanistischer Werke zur Seite; nicht nur das Studium der Klassiker, wie es in Erfurt üblich war, solange die Universität bestand. Auch der „neue Vergil" Baptista Mantuanus, den Luther schon als Artist gelesen hatte, wurde benutzt; ja selbst eine von Joh. Franziscus Pico della Mirandola stammende „Uebersetzung" einer Schrift des Philosophen und Märtyrers Justin [141]. Auch persönlich trat er ausgesprochenen Humanisten nahe. Mit Lang verband ihn freundschaftlicher Verkehr. Durch ihn gewann er Beziehungen zu Peter Eberbach, der dem Mutian'schen Kreise angehörte und Lang öfters im Kloster aufsuchte [142]. Petrejus läßt schon am 10. Sept. 1510 Luther in

Digitized by Google

einem Brief an Lang grüßen [118]. Und in dem Glückwunschschreiben, das Eberbach am 8. Mai 1512 Lang anläßlich seiner Promotion zum Magister sandte, heißt es sogar: „Heiliger Lang und heiliger Martin, betet für Petrejus" [144]. Aber reger Verkehr mit Humanisten ist nicht bezeugt. Die Freundschaft mit Eoban Hessus ist offenbar erst in viel späteren Jahren geknüpft worden [145]. Dem Gothaer Kanonikus Mutian blieb er nach wie vor fern. So ist es doch recht wenig, was wir von persönlicher Verbindung mit einzelnen Humanisten, geschweige denn einem Humanistenkreis wissen. Und auch was wir erfahren, darf nicht überschätzt werden. Der „heilige" Martin, dessen Gebetshilfe Petrejus erbittet, hatte bereits die Erfurter Zeit mit ihren schließlich unerquicklichen, Petrejus auch ihm näher bringenden Erlebnissen hinter sich. Was Eberbach im Brief von 1512 schreibt, kann darum nicht ohne weiteres auf das Jahr 1510 übertragen werden. Daß damals Petrejus, der die von manchen Poeten den artistischen Wissenschaften bekundete Mißachtung nicht teilte [146] und dem klösterliches Leben nicht mit der Unbildung und sittlichen Untüchtigkeit der „Dunkelmänner" zusammenfiel, den Bruder Martin, den Freund und Förderer seines Freundes Lang grüßen ließ, macht Luther nicht zum Glied eines Humanistenzirkels. Oder saß etwa Nathin, dem Petrejus im gleichen Brief seine Grüße entrichtet, auf der Bank der Humanisten? Das heißt natürlich nicht, daß der jugendlich frische und eifrige, sein wissenschaftliches Gesichtsfeld aus eigenem Antrieb erweiternde Bruder Martin mit dem in anderer Umgebung aufgewachsenen und nun alt werdenden Nathin auf eine Stufe zu stellen ist. Aber man soll auch nicht aus persönlichen Beziehungen und leichten sachlichen Berührungen ein über die Scholastik hinausweisendes Programm machen. Den „Grammatikern" war Luther schließlich doch nicht hold [147]. Und wenn er wirklich als „junger Mann" „gelehrte Leute und gute Grammatiker" hat sagen hören: „Wenn wir die prophetischen und apostolischen Bücher lesen, so finden wir in ihnen eine ganz andere Lehre, als wie ihr Priester sie vortragt" [148], so konnte ihn dies nur in seiner Abneigung bestärken. Denn er wollte die neue Wissenschaft nur als Dienerin des Glaubens gelten lassen. Eigenen Geist durfte sie nicht entfalten, selbständige Bedeutung nicht beanspruchen. Der junge Sententiar, der den neuen Sprachen sich zuwandte und die Dienste der humanistischen Uebersetzer sich gern gefallen ließ, blieb doch Scholastiker. Davon zeugen die Randnoten mit aller Deutlichkeit.

5.

So tappend sich Luther in diesen letzten Erfurter Semestern auf dem Boden der neuen Sprachen bewegte, so sicher wandelte er im Gelände der Scholastik. Verfahren und Umfang seiner scholastischen Studien entsprachen selbst hohen Ansprüchen. Die Vorlesungen wurden mit regem Eifer und Freude am Gegenstand gehalten. Der gegen die wortreichen Doktoren mit ihren „fetten Reden" und gegen die neuen Wortbildungen der Philosophen eifernde Sententiar [149] greift doch selbst unbedenklich zu den Wortgebilden der „Sophisten" [150] und scheut auch vor längeren scholastischen Ausführungen nicht zurück. Nirgends tritt eine Abneigung gegen die scholastischen Fragen hervor; vollends nicht eine Andeutung dessen, daß die Pflichtvorlesung über die Sentenzen ihm eine qualvolle Last war. Die Schilderungen, die von

Digitized by Google

dem schweren seelischen Druck zu berichten wissen, den die amtlich auferlegte Beschäftigung mit der Scholastik verursachte, führen lediglich die Legende der alten Biographen weiter aus und setzen sich über die urkundlich vorliegenden Zeugnisse hinweg. Der junge Sententiar hat, wie seine eigene Feder wissen läßt, auch knifflichе Fragen ungetrübter Scholastik mit voller Aufmerksamkeit und innerer Anteilnahme, und ebenfalls mit aller Spitzfindigkeit des scholastisch Erzogenen erörtert. Mag es sich um philosophische und theologische Probleme handeln, um Fragen aus der Mathematik und Naturphilosophie, aus der Erkenntnistheorie und Moralphilosophie, aus der Offenbarung und spekulativen Theologie, stets ist er mit der gleichen Aufmerksamkeit und Entschlossenheit bei der Sache. Ueberdruß oder Ermattung sind nirgends zu spüren. Ja der „Meister" steht mit seinen Sentenzen ihm besonders nahe. Denn in ihm verehrt er den allen späteren Doktoren überlegenen Zeugen der katholischen Wahrheit. Er hat sich nicht durch die Phantasiegebilde der menschlichen Vernunft täuschen lassen oder in unzulässiger Selbstherrlichkeit den Gehorsam gegen die Offenbarung verletzt. Er stützt sich vielmehr auf die Väter der Kirche und vor allem auf ihren Herold Augustin [151]. Indem Luther im Lombarden allen Geschlechtern und auch sich selbst das Vorbild zeichnet, verscheucht er jede Vermutung, als könnte die Beschäftigung mit ihm verdrießlich oder unnütz sein. Und indem er seiner weisen Zurückhaltung gegen die Philosophie sich freut und nun selbst mit kräftigen Worten deren Labyrinthe geißelt und ihren sandigen Grund aufdeckt [152], folgt er dem Vorgang seiner modernen Lehrer. Man war reichlich vorschnell, als man in den starken Ausfällen gegen die Philosophen reformatorische Taten entdeckte. Die Urteile über den Unwert der Philosophie sind freilich zuweilen sehr scharf. Sie hat „viele Ungeheuer geboren"; wäre dies nicht der Fall, so würde man vieles leicht lösen, was jetzt unlösbar ist [153]. Die meisten Philosophen seiner Tage streiten, wie ihn dünkt, nur um neue und doppelsinnige Worte. Sie sind darum „stoische Reste" [154]. Damit will er natürlich kein geschichtliches Urteil gefällt haben, etwa des Inhalts, daß die terministische Logik stoischer Herkunft sei. Es ist ein schnell hingeworfener Aphorismus, der ihm einfiel, als er Augustins Satz las, daß die Stoiker nur an neuen Wortbildungen Gefallen hätten. Seiner Abneigung gegen die Philosophen wird dadurch freilich nichts entzogen. Zu seinem Leidwesen muß er aber sehen, daß immer noch die „Hefe" — denn das ist die Philosophie [155] — Liebhaber findet. Selbst Schulhäupter wie Duns Skotus haben diese Hefe nicht verschmäht. Man muß darum den Philosophen die Larve herunterreißen, und würden selbst Männer wie Biel dadurch bloßgestellt [156]. Selbst vor Aristoteles macht der jugendliche Lehrer nicht Halt. Sind die Logiker mitsamt ihren Regeln „ranzig", so Aristoteles nicht minder [157]. Er ist ein „Schwätzer" mitsamt seinen „frivolen Verteidigern" [158]. Ihn mit dem „reinen Glauben" und der „katholischen Wahrheit" in Einklang zu bringen ist unmöglich. Ja es ist unverschämt zu behaupten, daß er der katholischen Wahrheit nicht widerspreche [159]. Das sind deutliche Urteile, namentlich im Munde eines kaum 27jährigen. Aber mag auch dem Temperament des Urteilenden die Schärfe der Formulierung aufgebürdet werden, die Haltung selbst konnte jeder Erfurter Occamist rechtfertigen. Schon Luthers Lehrer hatten den Versuchen widerstanden, Aristotelismus und katholische Wahrheit einander gleichzusetzen. Usingen warnte, wie später sein Schüler Luther, in den Vorlesungen ausdrücklich vor

Digitized by Google

jenen Philosophen, die Aristoteles in Uebereinstimmung mit der katholischen Wahrheit schilderten [160]. Seine Philosophie bleibt diesseitig und auf das Gebiet des Natürlichen beschränkt. Glaube und Offenbarung können sich von der Vernunft nicht die Wege weisen lassen. Ihr Wissen steht unabhängig von allem weltlichen, auch dem aristotelischen Wissen da und kann jederzeit rückhaltlose Unterordnung fordern. Wenn die Offenbarung und der Glaube reden, hat die Vernunft zu schweigen, auch nicht zu wähnen, daß sie mit dem übernatürlichen Wissen etwas gemein habe. Die Würde und Selbständigkeit der Offenbarung zu wahren ist auch der Beweggrund der scharfen Erklärungen Luthers wider die Philosophie. Ueber „göttliche Dinge" können die Menschen, wie im Anschluß an Hilarius ausgeführt wird, nur mit dem „Worte Gottes" reden [161]. Da niemand die Ueberwelt gesehen hat, so können alle Zusätze zum Glauben ganz gewiß nur menschliche Sündlein sein [162]. „Niemals hat irdischer Rauch den Himmel erleuchtet, vielmehr nur dem Licht auf Erden gewehrt. Ich habe damit sagen wollen, daß die Theologie der Himmel, vielmehr das Himmelreich ist, der Mensch aber die Erde und seine Spekulationen Rauch. Du begreife nun das Uebrige und den Grund so großer Meinungsverschiedenheiten unter den Doktoren" [163]. Das sind lebhafte Zeugnisse des Wunsches, von dem schwankenden Boden menschlicher Meinungen und Irrtümer loszukommen und auf den sicheren Boden der Offenbarung zu gelangen. Es kann darum auch nicht überraschen, daß er die Schrift allen menschlichen Erwägungen selbst der berühmtesten Doktoren gegenüberstellt und sicher auf den Füßen zu stehen weiß, wenn er die Schrift auf seiner Seite hat [164]. Seine Bekenntnisse zur Autorität der Offenbarung sind stark, gemessen am Herkömmlichen fast auffallend stark. Er möchte ganz im Uebernatürlichen gegründet sein. Die Gewißheit, nach der er im Ringen um den gnädigen Gott trachtete, möchte er auch als Theologe bedingungslos besitzen und weitergeben. Er will sich nicht verlieren im Gesttüpp der Meinungen, wie die Philosophen, sondern eindeutige und unantastbare Wahrheit besitzen und übermitteln.

Aber sehen wir hier wirklich schon den von der Autorität der Scholastiker zur heiligen Schrift sich emporringenden Reformator? [165]. Auch Luthers Lehrer Usingen versagte den Philosophen die Gefolgschaft, weil sie unter dem Gesetz des menschlichen Irrtums und Selbstwiderspruchs standen. Selbst Aristoteles sah er diesem Geschick der menschlichen Vernunft erliegen [166]. Peter d'Ailli, dessen Sentenzenkommentar Luther benutzte, ließ ebenfalls nicht Aristoteles gelten [167]. Was Luther in den Randnoten ausführte, mochte in der Kürze schärfer akzentuiert sein, als üblich war. Auch konnte es noch Bedeutung gewinnen. Es rechtfertigt aber nicht die Annahme, daß er von Anfang an und grundsätzlich die Vernunft in der Theologie noch weiter zurückgedrängt habe als die Occamisten [168]. Ohnehin wurden der Philosophie nicht alle Rechte abgesprochen. Sie behält ihren Wert für die heilige Theologie. Ihr wird kein Krieg bis aufs Messer angesagt, und der Terminismus wird theologisch verwertet [169]. Nur kann die Philosophie bei der Vielfältigkeit ihrer Meinungen und ihrer rein menschlichen Begründung weder Herrenrechte beanspruchen noch mit eigener Zuständigkeit neben der Theologie stehen. Sonst würde ja die Wahrheit der Aesopschen Fabel vom Schwein und der Minerva Lügen gestraft. Was Luther niederschrieb, unterschied sich der Sache nach nicht von dem, was in jedem

Digitized by Google

occamistischen Hörsaal vorgetragen werden konnte. Uebernatürliche Offenbarung und irrende Vernunft sind die Gegensätze, nicht reformatorisches Schriftprinzip und katholische Glaubensregel. Ihr vielmehr beugte er sich willig und mit der Selbstverständlichkeit dessen, der in der gesunden Ueberlieferung die übernatürliche Wahrheit geborgen weiß. Darum kann er im gleichen Zusammenhang, in dem er auf die Autorität des Wortes Gottes verweist, den Rat geben, „unbescholtene, gläubige und reine Autoren" zu „lieben" [170]. Wie bereits der Novize sich an der Bibel und den Glauben stärkenden Schriften der Väter erbaut hatte, so wollte auch der akademische Lehrer aus beiden die geistliche Nahrung zugeführt wissen. Denn hier wie dort sprudelte ihm der Quell des übernatürlichen, untrüglichen Wissens. Er kann darum auch unbedenklich Augustin als Autorität anführen [171] und den Väterbeweis neben den Schriftbeweis stellen [172]. Der Begriff der Schriftautorität fällt mit dem Begriff der Autorität des „heiligen Glaubens" zusammen [173], wie die kirchliche Lehrverkündigung ihn darstellt. Darum wird nicht nur der Schrift, sondern echt occamistisch auch dem Glauben die Fähigkeit zugesprochen, jene Erkenntnis zu gewinnen, die der Natur unzugänglich bleibt [174]. Der Glaube selbst, der da weiß, was Vernunft und Natur nie erkennen können, und der verbürgt, was dem Licht der Natur entzogen bleibt, steht als das „Wort Gottes" da, das einen auf Fragen verzichtenden Gehorsam fordert. Der junge Sententiar, der den Schrift- und Väterbeweis wie jeder andere rechtschaffene katholische Theologe führte, sah mit seinen occamistischen Lehrern die große Kluft zwischen Natur und Uebernatur, Vernunft und Offenbarung, Wissen und Glauben; ebenfalls mit ihnen teilte er die Ueberzeugung von der rückhaltlosen Geltung des Glaubens. Mochte er von der Schrift oder vom Worte Gottes oder vom heiligen Glauben reden, nie stand in solchen Augenblicken die spätere reformatorische Verbindung von Wort Gottes und Glaube vor seiner Seele, sondern stets nur die Autorität der Uebernatur, wie der Occamismus sie entwickelte. Darum konnte Aristoteles nicht vor ihm bestehen. Sein Wissenschaftsbegriff war ja innerweltlich [175]; und seine Moralphilosophie nicht minder. Das System der Zwecke und Güter, das der aristotelischen Ethik entnommen werden konnte, trat aus dem Zusammenhang des natürlichen Lebens nicht heraus. Die Glückseligkeit, von der Aristoteles zu zeugen imstande war, blieb auf das Diesseits beschränkt. Kein Wunder, daß Luther ihn darum als „Schwätzer" brandmarkte und ihm Augustins Anschauung vom seligen Leben gegenüberstellte [176]. Der Mönch, dem die Güter und Zwecke dieser Welt eitel geworden waren und dessen ganzes Leben ein Kampf um den Besitz der Herrlichkeit des jenseitigen Lebens war, konnte sich an des Aristoteles Auffassung von der Glückseligkeit — während die Naturphilosophie der Erfurter Aristoteliker weder dem Scholar noch dem Sententiar problematisch war [177] — ebensowenig erbauen, wie der Occamist, der vor zwei getrennten Welten stand und mit der ganzen Ausschließlichkeit seines Systems das höchste Gut mit der Ueberwelt verknüpfte. Schon in den moralphilosophischen Vorlesungen hatte Luther von der Unzulänglichkeit der aristotelischen Gesellschaftsordnung und ihren Lebensgütern gehört [178]. Die Bekehrung zum klösterlichen Leben besiegelte diese Erkenntnis. Sie stellt keine „reformatorische" Entdeckung, sondern nur mönchischen Occamismus dar.

Auch die lebhaften und warmen Bekenntnisse zu Augustin haben die occamistische Lösung des Problems Wissen und Glaube nicht in Frage gestellt. Mag er auch ge-

Digitized by Google

legentlich sich an den Modernen reiben, wenn die Autorität der Offenbarung es zu heischen scheint [179], und selbst Autoritäten der Schule antasten, wie einen Biel, wenn er sich vom Lombarden entfernt [180], so läßt er doch über seine Zugehörigkeit zur Schule der Modernen keinen Zweifel [181]. Vor sich selbst und seinen Hörern will er als Moderner gelten. „Formalisten" und „Realisten", Skotisten und Platonikern, kurz allen auf dem „alten Weg" Wandelnden versagt er seine Gunst. Die Realisten befinden sich insgesamt im Irrtum. Luther begnügt sich aber nicht damit, sie mit einer kurzen Handbewegung zurückzuweisen; er deckt vielmehr den Grund ihres Irrtums auf. Porphyrius beging den Fehler, den Gattungsbegriff zu einer Wirklichkeit zu machen [182], und die Realisten wiederholen ihn [183]. Nun war freilich auch Augustin ein ausgesprochener „Realist", Neuplatoniker unter den Kirchenvätern, wie nur einer es sein konnte. Das jedoch hat Luther nicht gehindert, ihn unter die Gewährsmänner des Occamismus zu stellen. Autoritäten richtig zu deuten hatte er ja im Erfurter wissenschaftlichen Unterricht gelernt. Wohl merkte er, daß Augustin Sätze entwickelte, die nicht ohne weiteres als occamistisch hingenommen werden konnten. Aber mit der unbefangenen Sicherheit, die er seiner Erfurter Erziehung verdankte, ließ er Augustin occamistische Gedanken vortragen. Der augustinische Buchstabe mußte zum Zeugen der occamistischen Wahrheit werden. Aus Augustin selbst wurde ein Vorkämpfer der occamistischen Erkenntnistheorie wider Porphyrius und die Realisten [184]. Und jenen, die Bedenken trugen, den augustinischen Zeitbegriff sich anzueignen, zeigte er in recht ausführlicher Darlegung, daß Augustin nicht anders urteile als die Modernen [185]. Dieser angesehenste, auch von ihm selbst allen anderen übergeordnete Kirchenvater mußte unter allen Umständen im Kreise der Occamisten stehen. Die Voraussetzung war ihm so selbstverständlich und die Schulpraxis so in Fleisch und Blut übergegangen, daß ihm gar nicht zum Bewußtsein kam, daß er das Unmögliche zu verwirklichen trachte und über gequälte Auslegungskünste nicht hinausgelange. Die Beschäftigung mit Augustin hat nicht ihn zum Neuplatoniker, sondern Augustin zum Modernen gemacht. Die tatsächliche Gewaltsamkeit dieses Verfahrens zeugt von der Kraft seines Bekenntnisses zum Occamismus. Nirgends auch verrät nur eine leichte Spur, daß er das Gebiet des Neuplatonismus betreten habe [181]. Die erkenntnistheoretischen Bruchstücke der Randbemerkungen sind vielmehr ausgeprägt occamistisch. Sie weisen nicht nur bestimmt den realistischen Irrtum zurück, sondern entwickeln auch ohne irgendwelches Schwanken den Grundgedanken der occamistischen Erkenntnistheorie. Die Einzeldinge haben kein Sein eigener Art in Gott und sind in der göttlichen Natur nur der Erkenntnis nach [187]. Es wird auch ganz unverhüllt das Universale als eine begriffliche Abstraktion betrachtet [188]. Diese gut occamistische Auffassung kann Luther sogar als eine Folgerung aus einem Satz Augustins vortragen. So wenig hat die Bekanntschaft mit dem Neuplatoniker Augustin Unruhe und Bewegung in sein Denken gebracht, daß er vielmehr in aller Ruhe und mit ungestörter wissenschaftlicher Zuversicht Augustin eine ihm ganz fremde Erkenntnistheorie unterschieben und nun mit der Autorität des Kirchenvaters die Annahme der eigenen Schule stützen kann. So versucht er denn auch nicht, den Glauben nur als eine Vorstufe der mystischen Einigung mit dem ewigen Logos oder mit Gott selbst zu würdigen. Er weiß, daß keine „Vernunft", auch nicht das spekulative Erkennen die Schlüssel zu den Pforten des überweltlichen Reichs besitzt. Sie

Digitized by Google

öffnen sich nur dem Glauben. Er allein vermittelt die Erkenntnis der unkörperlichen und übersinnlichen Welt [189].

So löste Luther die große Hauptfrage der scholastischen Theologie occamistisch; nicht unsicher und schwankend, sondern fest und bestimmt. Seine Hörer hatten nicht den Eindruck, als ob er zwischen zwei Polen zu wählen hätte oder unter dem Einfluß Augustins die Gegnerschaft gegen den Realismus geschwächt, wenn nicht gar um ihr inneres Recht gebracht hätte. Was die Occamisten über Vernunft und Offenbarung, über die fundamentale Frage der Autorität und den Glauben als einziges Mittel der Erkenntnis der übersinnlichen Welt vortrugen, wurde auch in der Sentenzenvorlesung Luthers mitgeteilt. Allein durch den Glauben weiß der Mensch von den himmlischen Dingen; und allein durch ihn löst er sich von dem, was der sichtbaren Welt angehört und wird emporgetragen in die Welt des Unsichtbaren. Diese Stellung des Glaubens hat jedoch so wenig wie die beobachtete Würdigung der Schrift und des „Wortes Gottes" mit reformatorischen Erkenntnissen und Erwägungen etwas gemein. Denn der Katholizismus bleibt die Voraussetzung des einen wie des anderen. Das „Glauben", welches das „Licht des Himmelreichs" bringt, ist die gehorsame Zustimmung zum „heiligen Glauben", den Schrift und kirchliche Ueberlieferung umschließen. Die Randbemerkungen äußern überhaupt keinen Zweifel an der Zulässigkeit solcher Fassung des Glaubens. Mit der Selbstverständlichkeit dessen, dem noch nichts problematisch geworden ist, werden die üblichen Einteilungen des Glaubensbegriffs vorgenommen. Auch Luther weiß, wie sein Lehrer Biel, um von anderen Namen und Schulen zu schweigen, daß es einen „erworbenen" und „eingegossenen" Glauben gibt. Er versucht auch nicht, dieser Gliederung einen neuen Sinn zu geben. Sie bedeutet ihm nicht mehr, aber auch genau so viel wie seinen occamistischen Lehrern. Im erworbenen Glauben äußert sich der Erfolg der „natürlichen, moralischen" Anstrengungen des Menschen. Er ist das Ergebnis der wiederholten Glaubensakte des natürlichen Menschen. Es tauchen auch nicht neue Fragen auf und werden auch nicht tiefere Einsichten vorbereitet, wenn es heißt, daß dieser „erworbene" Glaube in der Prüfung versage. Er ist ja „natürlich", hebt, wie Luther gut katholisch ausführt, die Natur nicht über sich selbst empor [190]. Darum kann er auch, wie bestimmt versichert wird, mit der Todsünde zusammen bestehen. Noch nimmt Luther an diesem Schulsatz auch nicht das geringste Aergernis. Warum auch sollten Zweifel aufsteigen? War die Grundauffassung von Natur und Uebernatur zutreffend, so konnte die Annahme, daß „Glauben" neben „Todsünde" bestehen könne, nicht wohl anstößig sein. Denn der Todsünder hatte ja nicht die natürlichen Kräfte seines geistigen Menschen hoffnungslos verloren. Er war nur aus dem übernatürlichen Stande der Gnade in den, wenn auch verdammlichen und selbst die Lebensfunktionen des Körpers schwächenden [191] Zustand der Natürlichkeit zurückgesunken. Und da der „erworbene" Glaube lediglich den durch natürliche Akte errungenen Zustand bezeichnet [192], so konnte auch der Todsünder glauben. Dies muß natürlich jeder, der im Glauben den Verkehr mit Gott erlebt, als etwas Ungeheuerliches empfinden. So ist es auch später dem Reformator ergangen. Der Sententiar aber nahm keinen Anstoß am „Glauben" des Todsünders, also des außerhalb der Gnade und jeglicher Verbindung mit Gott stehenden Menschen. Der „Glaube" ist überhaupt nicht der dem Verkehr mit dem übernatürlichen Gott vor-

Digitized by Google

behaltene Ausdruck. Man kann glauben, ohne in Berührung mit der Welt Gottes zu stehen oder sein innerstes Leben auf Gott gerichtet zu wissen [198]. Glaube und Verkehr mit Gott sind so wenig Wechselbegriffe, daß vom Glauben sogar unter Ausschluß eines solchen Verkehrs gesprochen werden kann. Nur muß solcher Glaube als „erworbener" bezeichnet werden, und es darf ihm keine Widerstandskraft zugetraut werden. Er gehört, wie ebenfalls Biel und andere Occamisten bekannten, ganz dem natürlichen Leben an [194].

Wurzel des Glaubens ist darum die Zustimmung. Wer die Predigt hört und den Sinn der Worte aufnimmt, hat Glauben. Von der Wahrheit der Worte, die er vernimmt, braucht er keineswegs überzeugt zu sein. Es genügt, wenn er gutheißt, was er hört [195]. Kein Wunder, daß Luther nun ebenso wie Biel dem gemeinen Mann nur wenige Glaubensartikel auferlegt: die Anerkennung dessen, daß es einen Gott gibt und daß er Vergelter und Erlöser ist [195]. Doch auch in dieser Form ist der Glaube ihm wichtig genug, nämlich das Fundament, auf dem das Christenleben sich aufbaut. Denn ohne ihn sind weder Hoffnung noch gute Werke möglich. Er ist darum, wie es im Anschluß an Hebr. 11, 1 heißt, die „Substanz der Dinge", die man erhofft, das „Argument" oder die „Kundschaft" dessen, das man nicht sieht. Durch ihn erhält man Kunde von der unsichtbaren Welt und gibt der Hoffnung die Richtung an [197]. Niemand, der einen Blick in die spätmittelalterliche Welt getan hat, wird in solchen Sätzen auch nur reformatorische Ahnungen wittern mögen. Jeder einzelne Gedanke ist im katholischen und occamistischen Verständnis des Paulinismus verankert. Auch entspricht, was Luther niederschrieb, der symbolischen Deutung des priesterlichen Ornats, die Biel dem auf den Beruf des Priesters sich Rüstenden gegeben hatte [198].

Zum Ueberfluß hat Luther selbst jedem Mißverständnis gewehrt und mit einer Deutlichkeit, die nichts zu wünschen übrig läßt, zu erkennen gegeben, daß die theologischen Probleme des reformatorischen Evangeliums ihm noch fern lagen. Er stellt nicht nur neben den erworbenen Glauben den eingegossenen, der mit der Liebe kommt und schwindet [199], also übernatürlichen Ursprungs ist und, wie Biel ausführte, „unmittelbar" von Gott selbst der Seele eingeschaffen wird [200], sondern er gibt auch ausdrücklich zu verstehen, daß der als Fundament gezeichnete Glaube nicht jener Glaube ist, der die Würdigkeit vor Gott verleiht. Auch hier ist ihm noch nichts problematisch geworden. „Wie bekannt", so heißt es lakonisch und darum für uns besonders eindrucksvoll, „erbauen sich die Verdienste nicht materiell auf dem Glauben" [201]. Der würdig machende Glaube, aus dem der Gerechte lebt, ist der in der Liebe wirksame Glaube [202]. Der Theologe Luther sieht die Rechtfertigung noch ganz mit den Augen des Katholiken an. Und daß mit dürrer Selbstverständlichkeit der rechtfertigende Glaube als der in der Liebe tätige geschildert wird, erhöht den Wert der Bemerkung. Man war weder gut beraten, als man den Randnoten ob ihrer „Dürftigkeit" die Bedeutung aberkannte, ausreichenden Aufschluß über die Theologie des jungen akademischen Lehrers zu geben [203], noch als man in ihnen die ersten Zeugnisse des reformatorischen Verständnisses Pauli und der „Gerechtigkeit Gottes" entdeckte [204]. Denn sie beleuchten die Grundfrage hell genug. Daß ein Mal Röm. 1, 17 zitiert wird [205], braucht wirklich nicht zu befremden. Oft genug wurde das Habakukwort in der occamistischen Literatur benutzt. Auch die Occamisten wollten ja Pauliner sein [206]. Zudem fesselte

Digitized by Google

Luthers Aufmerksamkeit nicht das Wort „Gerechtigkeit Gottes". Wie dies zu verstehen sei, wußte er. Um zu erfahren, daß Paulus die geschenkte Gerechtigkeit im Auge habe, brauchte er nicht die glossa ordinaria und die Erläuterungen eines Nikolaus von Lyra aufzuschlagen. Von der „rechtfertigenden", „angenehm machenden" Gnade sprach man in allen Schulen. Und ihm, der den „eingegossenen" Glauben kannte, war auch das übernatürliche Gnadengeschenk nichts Fremdes. Außerdem hatte er schon unmißverständlich seiner Auffassung vom rechtfertigenden Glauben, d. h. dem in der übernatürlichen Liebe tätigen Glauben Ausdruck gegeben. Seine Aufmerksamkeit war hier nur auf den Zusatz „von Glauben zu Glauben" gerichtet. Ueber ihn hoffte er in den vom ihm zu Rate gezogenen Kommentaren Aufklärung zu finden. Sie befriedigten ihn freilich nicht, wie seine eigenen, jedoch tastenden Erklärungsversuche bezeugen. Aber was er in ihnen suchte, läßt uns wissen, was damals ihm problematisch war: eine exegetische Unterfrage, nicht die Grundfrage der „Gerechtigkeit Gottes". Deren Voraussetzung blieb die Genugtuungsordnung. Noch dem Sententiar Luther gab der katholische Gottesgedanke die Antwort auf die Frage, die der scholastische Satz vom Gnadengeschenk der übernatürlichen Gerechtigkeit weckte. Nicht minder sicher als andere stellte er fest, daß man mit Gott durch die Liebe vereinigt werde [207]. Der „Glaube", der die Würdigkeit vor Gott erwirkt, besteht nicht ohne Liebe und Hoffnung [208]. Auch ihm war er im Grunde nur dem Namen nach „Glaube"; der Sache nach war er Betätigung in der „angenehm" oder „gerecht machenden" Liebe, jener Liebe, die, wie es mit der theologischen Ueberlieferung heißt, „die ganze Person angenehm macht" samt allen Seelenvermögen und Zuständlichkeiten. Sie allein ist Tugend und wirkt alle anderen Tugenden [209]. Das „Verdienst der Würdigkeit" wird unbefangen anerkannt [210], und mit der katholischen Ueberlieferung wird die übernatürliche Liebe als die „Gebieterin der Tugenden und die Königin der Verdienste" gezeichnet [211].

Was Luther 1516 im Brief an Spenlein [212] als Sinn und Meinung seines schweren und langen Ringens kund gab, wird also durch die Randnoten des Jahres 1510 urkundlich bekräftigt. Nur daß es mit der Unbefangenheit dessen vorgetragen wird, der noch im Bann der katholischen Ueberlieferung und der eigenen Schule steht. Denn die katholische Wahrheit von der Gerechtigkeit Gottes wird in der Formulierung des Occamismus mitgeteilt. Die „organische" Habituslehre der Thomisten liegt in weiter Ferne. Die skotistische und occamistische Kritik der Habituslehre hat der junge Sententiar offenbar mit großer Lebhaftigkeit aufgegriffen. Der Lombarde, der überhaupt noch nichts von ihr wußte, scheint ihn in seiner Abneigung gegen diese „aristotelische" Deutung des Rechtfertigungsproblems bestärkt zu haben. Jedenfalls stoßen wir auf eine gelegentlich sehr scharfe, aber freilich nirgends „reformatorisch" begründete Abwehr der aristotelischen Habituslehre. Das Sündlein vom Habitus verdankt man dem „tanzigen Philosophen" [213]. Aber nicht um ihrer Anschauung von Gott und der übernatürlichen Gerechtigkeit willen wurde die Habitustheorie bekämpft. Dann hätte ja preisgegeben werden müssen, was über die Eigenart des rechtfertigenden Glaubens und die Verdienste der „Liebesakte" ausgeführt wurde. Dazu fühlte sich Luther damals nicht versucht. Seine Einwände gegen die Habituslehre sind ganz occamistisch; höchstens in ihrem Gewicht durch die Darbietungen des noch in den voraristotelischen Ueberlieferungen [214] stehenden Lombarden verstärkt. Denn nur die Einsenkung des

Digitized by Google

übernatürlichen Habitus in einem besonderen schöpferischen Akt unabhängig von der Mitteilung des heiligen Geistes und der übernatürlichen Liebe wird angefochten [215]. Vor dem Auge des Schreibers steht die thomistische Infusionslehre, deren Unzulänglichkeit schon dem Scholar gründlich nachgewiesen worden war. Und der Sententiar hat an sachlichen Einwänden nur vorgebracht, was jedem Occamisten geläufig war. Den Begriff selbst ließ er noch gelten. Aber er entzog ihm alles, was die „klassische" Habituslehre kennzeichnet; und er betonte stark, was von den Occamisten gefordert wurde. Der Gnadenhabitus erscheint nirgends in den Randnoten als eine in die metaphysische „Essenz" der Seele eingeschaffene, vom heiligen Geist und der Liebe unterschiedene übernatürliche „Qualität"; vielmehr heißt es, daß die „übernatürliche Liebe immer mit dem heiligen Geist gegeben wird und der heilige Geist in ihr und mit ihr" [216]. Oder wir hören, daß der heilige Geist die übernatürliche Liebe ist, die in Verbindung mit dem Willen die „Akte des Liebens" hervorruft [217]. Ja Habitus und heiliger Geist werden, nach dem Vorgang des Lombarden und mit heftigen Ausfällen gegen Aristoteles, als Wechselbegriffe behandelt [218]. Das sind freilich der Ergänzung bedürftige Bemerkungen, aber doch Bruchstücke, deren Gepräge unverkennbar ist. Die hochscholastische Habituslehre und der thomistische Aristoteles sind ganz mit den Augen der Occamisten angesehen. Deren Grundgedanken hat sich Luther vorbehaltlos angeeignet. Es gibt keine metaphysische Habituslehre. Die rechtfertigende Gnade hat nichts mit den metaphysischen Qualitäten der Thomisten zu tun. Sie wird vielmehr wirksam, indem der heilige Geist oder die übernatürliche Liebe mit dem Willen des Menschen die angenehm und würdig machenden Werke hervorbringt.

So ist auch hier die hochscholastische metaphysisch-aristotelische Habituslehre gründlich zerrieben und mit der occamistischen Schule die „augustinische" Ueberlieferung der frühscholastischen Zeit wieder aufgenommen [219]. Hier ist nichts, das nicht occamistisch wäre. Selbst die Annahme, daß Gott auch ganz andere Wege hätte gehen können, nur „faktisch" die Seligkeit von der Mitteilung oder „Infusion" der angenehm machenden Gnade abhängig gemacht habe [220], ist Luther damals so wenig wie seinen occamistischen Lehrern religiös unerträglich erschienen. Sie wird ohne das geringste Bedenken mit sicherer Selbstverständlichkeit vorgetragen [221]. Eine grade von ihr zu befürchtende Erschütterung des Vertrauens und der Hoffnung ist nirgends zu spüren. Religiöse Zweifel an ihrer Zulässigkeit werden nicht laut. Sie gehört unbestritten zu den festen Bestandteilen der Auffassung von der rechtfertigenden Gnade und stört nicht trostlos den „partikularen Glauben", wie Biel mit anderen den in der Hoffnung gegründeten Glaubensindividualismus nannte [222], und wie Luthers Randbemerkungen ihn in der Hoffnung schildern, die sich auf die unsichtbaren Güter bezieht. Die „gegenwärtige Gerechtigkeit" bleibt das Fundament der Hoffnung und Erlösung. „Christus ist unser Glaube und unsere Gerechtigkeit, unsere Gnade und unsere Heiligung" [223]. An Christus glauben heißt an „seine Menschheit glauben, die uns in diesem Leben zum Leben und Heil gegeben ist. Denn er selbst ist durch den Glauben an seine Menschwerdung unser Leben, unsere Gerechtigkeit, unsere Auferstehung" [224]. Das sind natürlich nicht besondere „augustinische", geschweige denn reformatorische Sätze [225]. In ihnen gibt Luther nur der in allen Schulen üblichen Würdigung des Erlösers

Digitized by Google

Ausdruck. Viel äußerte sich nicht anders [226]. Und schon der ungenannte Augustinermönch hatte den Blick des Verzagenden auf den Menschgewordenen gelenkt, der jedem zur Seligkeit gesetzt sei [227]. Der Sententiar vergab weder seinem Occamismus noch seinem Katholizismus etwas, wenn er Worte wie die erwähnten niederschrieb. Er konnte sich zum Verdienst der Menschwerdung und des Todes Jesu bekennen [228], ohne das katholische Verständnis der rechtfertigenden Gnade preiszugeben. Vielmehr wurde es ihm wie jedem katholischen Theologen die Voraussetzung der Würdigkeit und Seligkeit des Menschen, die Voraussetzung der „Eingießung" jener Liebe, die die Person vor dem Richter angenehm macht [229]. Die „Infusionstheorie" mitsamt dem hinter ihr stehenden Gottesgedanken blieb der Schlüssel zum Verständnis der rechtfertigenden Gnade. Der Verkehr mit Gott verwirklicht sich nach Maßgabe der Genugtuungsordnung. Das Bekenntnis des Wittenberger Professors in der Weihnachtspredigt von 1514 (oder 1515?), er habe die Infusionstheorie geteilt und unter ihrem Gottesgedanken gestanden [230], wird durch die Randbemerkungen urkundlich bestätigt. Sie bekräftigen auch die andere, wenige Jahre später gemachte Mitteilung, er habe sich angeeignet, was in der Schule gelehrt wurde [231]. Die von ihm 1510 entwickelte Infusionstheorie enthält alle wesentlichen Merkmale des Occamismus.

So fest wurzelt er noch in der Gedankenwelt seiner Schule, daß auch die „natürliche Gerechtigkeit" ihm theologisch noch nicht problematisch geworden ist. Er gehörte als Sententiar noch zu den Erfurter Gabrielisten. Was sie unter dem Titel der „vorbereitenden" oder „disponierenden" Werke vorgetragen hatten, gab er noch unbefangen weiter. Trotz allen Angriffen auf Aristoteles war er theologisch noch nicht an jener „Gerechtigkeit" irre geworden, die die occamistische Moralphilosophie im Anschluß an die nikomachische Ethik entwickelte. Der Aristoteles, den er bekämpfte, ist im wesentlichen der von den Thomisten auf den Schild Gehobene, der „Metaphysikant" [232], und der Naturalist, der von der Uebernatur nichts weiß und mit Physik über Theologie redet [233]. Doch die Erfurter Verbindung von „Physik" und Theologie aufzulösen fühlt er sich noch nicht berufen. Die „natürliche Gerechtigkeit", ihre Voraussetzung und Bedeutung, steht vor seinem theologischen Bewußtsein nicht anders da als vor dem anderer Gabrielisten. Er kennt „Akte" und „Habitus", Einzelhandlungen und Gewohnheiten des natürlichen Menschen, die sittlich wertvoll sind [234]. Auch er weiß von Tugenden, mit den Kräften des natürlichen Willens erworbenen Tugenden des außerhalb der Gnade stehenden Menschen. Ja er spricht sich so aus, als wäre eine Erfüllung aller Gebote des Gesetzes ohne die Gnade möglich [235], also eine Erfüllung „gemäß der Substanz", wie es in der Schulsprache hieß [236]. Auch werden die Handlungen des natürlichen Menschen nach den Gesichtspunkten der aristotelischen Moralphilosophie eingeordnet. Diese „erworbenen" Tugenden haben freilich keine eigene Geltung vor Gott. Sie überschreiten ja nicht die Schranken der Natur und bleiben Aeußerungen der „natürlichen Moral". Angenehm vor Gott werden die sittlichen Taten und Gewohnheiten erst durch die übernatürliche Liebe [237], die „die Person angenehm macht" [238] und den natürlichen Tugenden die übernatürliche Geltung verschafft. Aber das natürliche Wollen und Handeln ist doch nicht des sittlichen und religiösen Wertes bar. Denn es erwirbt „uneigentliche" Verdienste, die Gott aus Erwägungen der Billigkeit gelten läßt und mit der Eingießung der Gnade oder über-

Digitized by Google

natürlichen Liebe belohnt [239]. Der „nicht genug gelobte Augustin" hat den Sententiar hier nicht vom Wege der Occamisten abgebracht. Noch 1514 ist Luther überzeugt, daß die Doktoren mit vollem Recht eine „verdienstliche" „Vorbereitung auf die Gnade" lehren [240]. Das System der natürlichen Gerechtigkeit nebst seiner Eingliederung in den Erlösungsvorgang und die Genugtuungsordnung der Occamisten ist ihm noch nicht zusammengebrochen. Das Gesetz zu erfüllen, d. h. alle vom Gesetz gebotenen Werke zu leisten, liegt nicht außerhalb des Bereichs des Möglichen [241]. Wohl weiß er, daß selbst eine vollkommene Erfüllung des Gesetzes keine Würdigkeit begründet, da nur durch die übernatürliche Gnade die Werke des Gesetzes angenehm vor Gott werden [242]. Und mit dem Römerbrief Pauli wird von ihm wie von Biel diese Erkenntnis bewiesen. Aber auch er begründet mit den Worten Pauli lediglich die occamistische Anschauung von den Stufen der Gerechtigkeit und ihren Eigentümlichkeiten. Seine Auflehnung gegen die Philosophie war noch keineswegs so stark, daß die „erworbenen Tugenden" der aristotelisch-occamistischen Moralphilosophie ihre Bedeutung einbüßten.

Auch nagte noch kein Zweifel an ihrer Voraussetzung, der Anschauung von der Natur des Willens. Vielmehr heißt es ausdrücklich, daß der Wille frei ist [243]. Selbst auf die aus Biels Sentenzenkommentar bekannte grundsätzliche und empirische Würdigung des Willens stoßen wir in den Randnoten Luthers [244]. Der von Gott geschaffene, grundsätzlich freie Wille muß, wenn er in seinem Sein verharrt, zum Guten neigen. Natürlich begnügt sich Luther so wenig wie Biel mit dieser grundsätzlichen Erwägung. Der befleckte Wille neigt zum Bösen. Aber indem nun Luther dem Problem der Sünde nachgeht, wird wiederum der Occamismus sein Führer. Der Erbsündenlehre des Lombarden, vollends eines Augustin, steht er noch ganz fern. Er sieht auch den Abstand. Der Versuch, ihn zu überbrücken, gelingt nicht ganz. Schließlich muß er doch bekennen: „Die Meinung des Magisters, daß der Zunder die Erbsünde sei, ist nicht zu halten" [245]. Und hinter seinen Bemühungen, die Gegensätze zu verkleinern, steht die Ueberzeugung von der Richtigkeit dessen, was die eigene Schule lehrte. Daß er sich zugleich mit Paulus im Einklang weiß [246], zeichnet ihn nicht vor seinen Lehrern aus. Auch sie wollten ja Pauliner sein. So erkennt denn Luther im Verlust der übernatürlichen Gerechtigkeit des Urstandes die Erbsünde. Das Begehren, von dessen Dasein und Macht jede Erfahrung zeugt, ist nicht die Erbsünde, sondern nur der Reiz zum Bösen, der „Zunder", der die Sünde entfacht. Müßte in ihm die Erbsünde erblickt werden, so wären Taufe und Gnade wirkungslos. Denn auch im Getauften lebt die Begierde. Wer darum den Zunder für Sünde erklärt, bestreitet dem Sakrament die sündentilgende Kraft, sei es die Erlösung von der ewigen Strafhaft [247], in die Adams Fall alle Menschen verstrickt hat, sei es die Befreiung von der Schuld, die jeder sich zuzieht, der dem Reiz zum Bösen nachgibt, mit dem Willen das Begehren bejaht. Ernsthaft kann natürlich niemand bezweifeln, daß Taufe und Beichte von der „Strafverpflichtung" der Erbsünde und von der Schuld der Tatsünde befreien. Die zurückbleibende Begierde kann darum nicht Sünde sein. Sie ist nur „Strafe" der Sünde, Ungehorsam des Fleisches wider den Geist. Sie schadet, wie Paulus versichert, dem nicht, der „Christo gemäß" lebt, ist aber die Unruhe des Lebens und der „Anlaß" des Bösen, der Tatsünde. So lastet auf dem Christen „das Gesetz der Glieder". Im Kampf um die Erfüllung des göttlichen

Digitized by Google

Gesetzes steht die „Vernunft" unter dem schweren Ansturm des Fleisches. Sie, die zuvor mit Leichtigkeit das Gebot Gottes dank dem restlosen Gehorsam des Fleisches erfüllen konnte, stößt jetzt zur Strafe überall auf den Widerstand des Fleisches und kann nur mit Schwierigkeit das Gebot erfüllen [248]. Der junge Sententiar redet wirklich die theologische Sprache der Occamisten.

Selbst der „Positivismus" fehlt nicht. Er kennzeichnete die Beziehung von Vernunft und Offenbarung. Er äußerte sich in der Würdigung der rechtfertigenden Gnade. Er gibt auch dem Sündenproblem die besondere Färbung. Auf die positive Satzung Gottes ist es zurückzuführen, wenn die böse Handlung zum Entbehren der Gerechtigkeit wird und im Handeln selbst bereits der Verlust eintritt [249]. Dem entspricht es, wenn Luther an anderer Stelle — abweichend vom Lombarden — die Verbreitung der Erbsünde durch göttliche Anordnung und göttliches Urteil erklärt. Gott hat in gerechter Strafe es so festgesetzt, daß alles Fleisch, das von Adam durch das Gesetz der Zeugung stammt, derartig verdammt ist, daß, sobald es mit der Seele vereinigt wird, die ganze Person die ursprüngliche Gerechtigkeit entbehren muß. Nicht die Lust ist die eigentliche Ursache, sondern die göttliche Anordnung bei der Bestrafung des Fleisches Adams. Selbst wenn das Fleisch rein wäre und ohne Lust verpflanzt würde, so würde doch infolge des göttlichen Urteils das von dem bestraften Adam herstammende Fleisch die Seele erbsündig machen [250]. Das Gepräge dieser Gedanken ist unverkennbar [251]. Und es wird trotz der Autorität des Lombarden nicht abgeändert.

So haben die Bekenntnisse zum Lombarden und Augustin der Theologie Luthers keine auffallende Wendung gegeben. Aus dem Occamisten wurde kein Augustiner. Was er über Gott und seine ewige Vorsehung [252], über den freien Willen und die Sünde, über die Erlösungstat Christi und die Erfüllung des Gesetzes, über die rechtfertigende, den Willen nicht „zwingende" Gnade und den Glauben, über Vernunft und Offenbarung, Religion und Wissenschaft, Logik und Erkenntnis, Naturphilosophie und Moralphilosophie ausführlich oder andeutend vorträgt, ist occamistisches Schulwissen. Von schweren inneren Kämpfen, von verzagten Ausblicken und gequältem Sich-Bescheiden in der Gegenwart erfahren wir nichts. Wir sehen fast nur den Theologen, fast kaum den „Büßer" und Kämpfer. Wir blicken auf den eifernden Mönch, dem bei den Aeußerungen eines Wimpfeling die Galle überläuft und auf den gut unterrichteten, jeder Häresie widerstrebenden Theologen, nicht aber auf den um den gnädigen Gott bitter ringenden Mönch. Das könnte überraschen. Freilich braucht dies Schweigen noch nicht die späteren Mitteilungen des Reformators bedingungslos ins Unrecht zu setzen. Als „Roman" und „Lügende" zu brandmarken, was er später erzählt, liegt noch kein Anlaß vor [253]; um so weniger, als die Berichte des alt gewordenen Reformators von der jungen Generation mißverstanden oder ohne genaue geschichtliche Kenntnis überarbeitet sind. Ab er ist es nicht doch auffallend, daß die Randbemerkungen nichts von Klosterkämpfen verlauten lassen, während schon vier Jahre später vor der Oeffentlichkeit die ersten Mitteilungen über Anfechtung und Verzweiflung erfolgen? Auffallend wäre in der Tat das Schweigen, wenn Luther schon vor 1509 vom katholischen Gottesglauben erlöst worden wäre. Aber nach Ausweis der Randbemerkungen stand er noch ganz unter der überkommenen Heilsanschauung. Darum brauchte er nicht von

Digitized by Google

Kämpfen zu sprechen, geschweige denn Zweifeln Worte zu leihen. Noch war ihm ja das überlieferte System Ausdruck der Wahrheit. Er konnte noch nicht sich so äußern, wie es bald hernach geschah. Es fehlte ja die Voraussetzung: die Erkenntnis der seelenverderblichen Zerstörung der paulinischen Wahrheit durch die scholastischen Doktoren. Und wenn er noch 1515 bei sicherer Erkenntnis der von der Infusionstheorie ausgehenden religiösen Gefahr die Formeln zu retten sucht[251], so konnte er zu einer Zeit, da die überlieferten Sätze ihm noch Wahrheit waren, der Anfechtungen, die ihn heimsuchten, nicht wohl in theologischen Randnoten gedenken. Sie sollten ja lediglich einige theologische und philosophische Erwägungen festhalten und den Beweis der Wahrheit vorbereiten, die ihm als Schultheologen feststand. Nicht Zweifel, sondern Gewißheiten zu formulieren war die Absicht des Schreibers der Randnoten. Und wir wissen, mit welcher Kraft er den Wahrheitsbeweis zu führen unternahm und wie wenig ihm an dessen Schwächung gelegen war. So lange noch die Grundwahrheit ihm nicht erschüttert war, brauchte er von Zweifeln und Verzweiflung nicht zu reden. Sie waren ihm nicht wie später ein Mittel des Beweises und eine Rechtfertigung seines Angriffs auf die Schulweisheit, sondern eine persönliche Last ohne theologische Folgerungen. Auch Staupitz hatte weder unmittelbar noch mittelbar den Glauben an die Wahrheit des katholischen Systems geschwächt. Der Erfolg der Unterredung bestand vor dem Bewußtsein Luthers grade in dem neuen Vertrauen zur „gegenwärtigen Gerechtigkeit". Er ging zuversichtlicher und aufrechter als vor den Gesprächen mit Staupitz seinen Weg. Wie sollte er da sich versucht fühlen, in die ohnehin nur für theologische Skizzen bestimmten Randnoten Schilderungen innerer Kämpfe und Nöte einzuflechten? Da sie außerdem nicht als „Argument" verwertet werden konnten, mochte eine Erwähnung ganz überflüssig erscheinen. Selbst als sie schon die Bedeutung eines Beweismittels gewonnen hatten, wurden sie selten genug benutzt. Dem Sententiar lag es wirklich nicht nahe, mit ihnen hervorzutreten. Sein Schweigen wird verständlich, vielleicht gar natürlich.

Auffallender wäre es, wenn die Randnoten lediglich occamistische Durchschnittstheologie enthielten und nicht die geringste Wirkung der Unterredungen mit Staupitz und der Beschäftigung mit Augustin verrieten. Allzuviel wird man freilich auch hier nicht erwarten dürfen. Die schulgerechte Deutung der Autoritäten stand einer Wirkung sehr im Wege. Und wenn die Unterredungen mit Staupitz neues Vertrauen geweckt hatten, so bedurfte es nicht besonderer theologischer Anleihen; zumal der Occamismus nicht „pharisäische Werkgerechtigkeit" oder anmaßenden „Moralismus" forderte. Konnte auch, was er über die „erworbenen" Tugenden und die aus ihnen sich aufbauende natürliche Gerechtigkeit zu sagen wußte, der „Anmaßung" Vorschub leisten, so legte doch die Habituslehre den ersten Riegel vor; den letzten lieferte die Akzeptationstheorie, die von einer Nötigung der Vergeltungsordnung und einem Gott bindenden Vertragszwang der Lohnarbeit nichts wissen wollte. Pelagianer wollte niemand sein. Demütiger Sinn konnte mit der Akzeptationstheorie das Bekenntnis der eigenen Unzulänglichkeit verknüpfen und mühelos den Uebergang zu jener Haltung finden, die die Anselmischen Fragen vom Sterbenden erwarteten. Der Occamismus hatte Raum für träge Selbstzufriedenheit und demütige Beugung unter den selbstherrlichen, auch die Gnadenverdienste nach freiem Ermessen lohnenden Willen

Digitized by Google

des himmlischen Herrn [255]. Was Staupitz in der denkwürdigen Unterredung über die Buße ausgeführt hatte, konnte darum Luther, der über das katholische Verständnis der „Gerechtigkeit Gottes" nicht hinausgeführt war, noch mit dem Occamismus verbinden. Mit Bewußtsein Schultheologe und noch nicht gedrungen, das System grundsätzlich und schonungslos auf seinen religiösen Gehalt zu prüfen, konnte er ihm unschwer unterlegen, was ihn religiös bewegte. Was er von der Macht der Sünde und von der Stärke des „Begehrens" erfahren hatte, wurde ihm durch Biel bestätigt. Von der Rebellion des Fleisches wider den Geist sprachen nicht nur Paulus und Augustin; auch Biel wußte davon zu berichten. Und die aristotelische Zeichnung des empirischen Willens und der „Gewohnheiten" lieferte die moralphilosophische Begründung [256]. Wie Biel schilderte auch Luther den Willen des Christen, der zum Bösen neige und dem Guten widerstrebe [257]. Noch überzeugt von der Willensfreiheit und auch in der Knechtschaft des Sünders keine Minderung der Freiheit erkennend [258] wurde es ihm leicht, in Biels Worten das wiederzufinden, was seine eigene Seele erfüllte. Das „Gesetz der Glieder", von dem die Schule mit Paulus sprach, wurde ausreichender theologischer Ausdruck der eigenen Erfahrung. Die Unlust, unter der er litt, bestätigte den Satz der Sündenlehre, daß trotz Taufe und Beichte die „Ermattung" zurückbleibe. Und wurde das Begehren der „Tyrann" des Christenmenschen genannt, so konnte selbst ein so schwer wie Luther von den Anfechtungen Heimgesuchter kaum einen stärkeren Ausdruck finden. War auch diese „Rebellion" der Glieder, dies „Toben" des Fleisches gegen den Geist noch nicht Sünde — Luther wußte so gut wie jeder andere Occamist, daß das Begehren nicht Sünde sei — so konnte es doch unvermutet Sünde werden. Es bedurfte ja nur der Zustimmung des Willens. Je ernster und aufrichtiger das Gewissen war, desto früher stellte es die Einwilligung fest, desto leichter wurde der „Zunder" zu schuldhaftem Begehren. Und schon die Ueberzeugung, daß die Begierde „Strafe" der Sünde sei, genügte dem nach Vollkommenheit und Herrschaft des Geistes über das Fleisch sich Streckenden, um des Abstandes vom Ziel bewußt zu bleiben und den richtenden Ernst der Heiligkeit zu empfinden. Der ringende Mönch, der noch unter dem katholischen Gottesgedanken lebte, brauchte sich von den Formeln der eigenen Schule nicht abzuwenden Das eigene Gewissen und die überkommene Theologie klafften noch nicht heillos auseinander. Sie hatte religionspsychologisch einen so weiten Spielraum, daß selbst eine Seele wie die Luthers sich mit ihr abfinden konnte. Zwar redete Augustin, wie dem Sententiar nicht entging, mit anderer Zunge. Aber es befremdete ihn nicht sonderlich; er wußte ihn ja schulgerecht auszulegen. Deckten aber auch die Formulierungen, die er sich angeeignet hatte, vor seinem theologischen Bewußtsein die Erfahrungen, die er hatte machen müssen, so bedeuteten sie religiös doch mehr als im Munde des Durchschnittsoccamisten. Denn hinter ihnen standen die Gewissensfragen, die sich nicht beschwichtigen ließen. Man braucht sich nicht durch die ruhige Selbstverständlichkeit, mit der die occamistische Auffassung von der Begierde vorgetragen wurde, täuschen zu lassen. Sie enthält doch den Stachel, den wir aus den Klosterkämpfen Luthers kennen. Die lebhafte Empfindung des Strafcharakters der Begierde, die fast leidenschaftlichen Worte von der „Renitenz" und dem „Toben" des Fleisches und das jederzeit mögliche Hinübergleiten des Begehrens in die Zustimmung zeugen von ihm [259].

Digitized by Google

Das Bewußtsein der tatsächlichen sittlichen Ohnmacht ist darum recht stark. Vielleicht ist es doch kein Zufall, daß die Formel von den „rein natürlichen Kräften" fehlt. Zwar würde ihr nicht im Wege stehen, was über die Beschaffenheit des Willens, über Syntereſis und die natürliche Gerechtigkeit ausgeführt wird. Aber es fällt doch auf, daß dieſe jedem Occamiſten geläufige, die grundſätzliche Betrachtung zuſammenfaſſende Formel nicht auftaucht. Das Intereſſe an den grundſätzlichen Erörterungen über die Fähigkeit des „reinen" Willens iſt offenbar viel geringer geweſen als das Beſtreben, alle Hemmungen und Gebundenheiten des empiriſchen Willens aufzudecken. Jedenfalls ſtehen wir vor der Tatſache, daß gerade Schwächung und Knechtſchaft in den Vordergrund treten und faſt unter grelles Licht gerückt werden. Das Elend des Sündenlebens mit all ſeiner Gebundenheit und der laſtende Druck ſelbſt noch auf dem Getauften und Entſündigten beherrſchen die Schilderung. Werden aber Elend und Strafe der Sünde ſo lebhaft empfunden und feſſeln ſie ſo ſtark die Aufmerkſamkeit, wie Luthers in occamiſtiſche Formeln gekleidete Aeußerungen erkennen laſſen, ſo beginnt tatſächlich das Erfahrungsbewußtſein die Theorie des Grundſätzlichen in Frage zu ſtellen. Das Sündengefühl der Randbemerkungen ſtört das Gleichgewicht, das der occamiſtiſche Rationalismus geſchaffen hatte. Die Warnung vor phariſäiſcher Anmaßung konnte darum dem Sententiar nicht ſchwer fallen [260]. Solche Haltung lag ja ohnehin nicht außerhalb des Bereichs der Akzeptationstheorie. Sie geſtattete ja, ſich pſychologiſch über den Rationalismus der Lohnordnung hinwegzuſetzen, auch in der Dankſagung die Verſuchung des Hochmuts und der Anmaßung zu fürchten und im Bekenntnis der Schwäche und Gebrechlichkeit, d. h. der Demut, die Stärke zu erleben. Hier fand ſich der Occamiſt Luther unbefangen in der Nachfolge Auguſtins [261].

Deſſen und Staupitzens Einfluß iſt es nun wohl auch zu danken, daß die Randbemerkungen mehr von der Gnade mitzuteilen wiſſen, als das occamiſtiſche Syſtem zuläßt. Zwar konnten auch die Occamiſten die Gnade Gottes preiſen. Deſſen war jede mittelalterliche Schule fähig. Die Naturphiloſophie eines Trutvetter und Uſingen mündete aus in einen Lobpreis des Gottes, der die Menſchen aus der argen Welt erlöſt und in die himmliſche Herrlichkeit einführt. Hätte der Sententiar Luther nur ein Loblied auf die Gnade geſungen, ſo könnte man dies freilich erwähnen, aber keine beſondere Erkenntnis daraus ableiten. Größere Aufmerkſamkeit würde allerdings die Verbindung mit dem Sündengefühl herausfordern. Dem nach Vollkommenheit ſtrebenden Mönch, der gemäß einem in der Vorleſung erwähnten Wort Bernhards ſchon im Stillſtand einen Rückſchritt erblickte [262], ſtand die Erfahrung des Tages näher als die grundſätzliche Erörterung der Theorie. Hatten ihn die Weiſungen des occamiſtiſchen Syſtems in die marternde Unruhe hineingetrieben, ſo hatten ſie doch ihn genötigt, jene Elemente zu bevorzugen, die den Ernſt zu verſchärfen und das Urteil des Gewiſſens zu vertiefen geeignet waren. Er brauchte noch nicht an ſeiner Schultheologie irre zu werden, wenn er von der Ohnmacht oder doch von der auffallenden Schwäche des guten Wollens ſich überzeugte. Und wenn dieſe durch die überkommene Sündenlehre beſtätigte Erkenntnis das Bewußtſein auslöſte, der Gnade des Ewigen ausgeliefert zu ſein, ſo konnte er der Akzeptationstheorie die gleiche Gewißheit entnehmen. Von Staupitz und andern auf die „gegenwärtige Gerechtigkeit" gewieſen

Digitized by Google

und von Erwählungsskrupeln nicht trostlos geplagt, konnte er in den praktisch-empirischen Elementen des Occamismus seine eigene Erfahrung bejaht finden.

Aber was er niederschrieb, deckte sich doch nicht mehr ganz mit den Erörterungen seiner Schule. Denn zwei gleiche „prinzipale" Ursachen ließ er nicht gelten. Occamisten und Skotisten hatten — noch überzeugt, Augustin auf ihrer Seite zu haben — das Verhältnis von Gnade und Wille als das Verhältnis zweier „prinzipaler" Ursachen geschildert [263]. Luther lehnte auf das Bestimmteste diese Schilderung ab. Wären die Ursachen, die durch Gnade und Wille bezeichnet werden, „gleich prinzipal", so könnte man nicht mit dem Apostel sagen: es ist nicht des Laufenden und Wollenden. Das Ganze muß darum Gott zugeteilt werden [264]. Eine schärfere Ablehnung der schulgerechten Lehre enthalten die Randbemerkungen nicht. In ihr ein unzweideutiges Bekenntnis zum Augustinismus und Paulinismus zu entdecken, wäre natürlich vorschnell. Denn kaum ist diese Ablehnung erfolgt, so redet Luther über den freien Willen im Christenleben nicht anders als Biel. Und daß die Gnade des freien Willens nicht entraten kann, steht ihm fest [265]. Aber er wehrt doch jedem, der den Willen zu einem der Gnade gleichgestellten Faktor machen will. Im guten Werk behält die Gnade den Vorrang; der Wille ist lediglich Begleiter. Die strenge occamistische Auffassung ist mit dieser Erklärung verlassen. Sie wird vornehmlich dem Einfluß des Römerbriefes Pauli und der Schriften Augustins zu danken sein. Dessen Einfluß wird auch in den Bemerkungen Luthers über die zuvorkommende Gnade zu suchen sein. Der strenge Occamist brauchte keine besondere Gnade neben der angenehm machenden. Ihm genügte die Annahme der „allgemeinen Mitwirkung" Gottes mit allem Geschehen. Nur diese Mitwirkung, nicht eine besondere übernatürliche Gnade fand sich mit den „rein natürlichen Kräften" zu jenen Werken zusammen, die Gott aus Billigkeitserwägungen mit der übernatürlichen, rechtfertigenden Gnade belohnte. Luther jedoch redet nicht nur von der Gnade als der dem Christen stets unentbehrlichen Führerin [266], er zeugt auch von der zuvorkommenden Gnade und weiß in ihr ein jedes Verdienst begründet. Hatte der Lombarde bemerkt, daß der Wille gewissen Gnadengaben vorangehe, so erwiderte Luther: „Nicht aber allein" [267]. Und mit den Worten vielleicht eines Albertus Magnus schrieb er: „Was an Verdiensten man hat, ist Geschenk der zuvorkommenden Gnade. Nichts krönt Gott in uns als seine eigenen Werke" [268]. Damit war freilich noch nicht der Uebergang zum echten Augustinismus vollzogen. Nirgends auch finden wir nur eine leise Anspielung auf die Unwiderstehlichkeit der Gnade und auf die Beharrungsgnade. Ausdrücklich vielmehr wird versichert, daß die Gnade überhaupt keinen Zwang ausübe [269]. Weder war Luther, wie seine Ausführungen über die Vorherbestimmung bekunden, Prädestinatianer geworden, noch wollte er die im semipelagianischen Streit zurückgewiesenen Sätze der augustinischen Gnadenlehre [270] zu neuem Leben wecken. Vielmehr erklärte er ausdrücklich, der freie Wille werde nicht deswegen verdammt, weil er die Gnade nicht besitzen könne, sondern weil er die angebotene Gnade nicht annehme oder die angenommene nicht bewahre und ihr nicht als Führerin folge [271]. Sein „Augustinismus" reicht nicht weiter als der frühscholastische [272].

Aber eben dadurch entfernte er sich vom Occamismus, der die übernatürliche Gnade nur als angenehm machende Gnade wollte gelten lassen.

Digitized by Google

Indem Luther den Satz von der übernatürlichen zuvorkommenden Gnade aufnahm und jedes Verdienst, also auch das uneigentliche, auf sie zurückführte, gab er tatsächlich die occamistische Anschauung von der natürlichen Gerechtigkeit preis. Die Unterredung mit Staupitz über die Buße und das System Augustins und des Lombarden führten den religiös ohnehin nicht im System der Beschwichtigungen und der Selbsthilfe Genüge Findenden über die occamistische Betrachtung der Werke des natürlichen Willens hinaus. Sein Bekenntnis zur zuvorkommenden Gnade wurde zwar theologisch nicht mit jenen Sätzen ausgeglichen, in denen er die occamistische Gnadenlehre vortrug. Aber er selbst war sich eines Widerspruchs nicht bewußt. Die Vermittlung lieferten ihm jene Elemente, in die er selbst den Schwerpunkt des occamistischen Systems gelegt hatte. Der sich mit Stolz einen Modernen nannte, verschob doch die Akzente der eigenen Schulweisheit und begann sie mit Bestandteilen des frühscholastischen Augustinismus zu überwölben. Occamist vor seinen Hörern und sich selbst wuchs er doch langsam über den Occamismus hinaus. Er, der nicht stehen bleiben, sondern vorwärts eilen wollte, unterdrückte weder die Fragen und Urteile seines Gewissens noch lieferte er sich bedingungslos der Autorität seiner Schule aus. Ihrem Positivismus sich anschließend suchte er die allen Zweifeln Schweigen gebietende Antwort ganz in der übernatürlichen Offenbarung. Nicht Autoritäten, sondern die eine Autorität sicher zu besitzen war sein Anliegen. Mit ihr und seinem Gewissen, in dessen Urteilen sich ihm der Gehorsam gegen die von Gott ihm auferlegten schmerzlichen Erfahrungen spiegelte, konnte er auch der eigenen Schule entgegentreten. Er stand doch unabhängiger da, als er wußte. Hatte er Fragen gestellt, die ihm weder die erfahrenen Doktoren und Seelsorger noch der Katholizismus selbst beantworten konnten, und hatte er darum schließlich unverstandener und einsamer seinen Weg gehen müssen, als den Grundsätzen des Ordens und der Kirche entsprach, auch dem eigenen Verlangen genehm war, so stand er nun trotz allem aufrichtigen mönchischen und kirchlichen Gehorsam unabhängiger da, als das überkommene religiöse und theologische System zuließ. Mit dem reformatorischen Gewissenszweifel hatte er Erfurt verlassen. Mit dem Vertrauen zur offenbaren Gerechtigkeit Gottes und seiner über allen „Dispositionen" waltenden Gnade war er zurückgekehrt. Ganz auf die übernatürliche Offenbarung blickend und unter dem Einfluß eines Staupitz und Augustin ihren übernatürlichen Beistand umfassender erkennend als die martervollen Gebote der Beichtväter und die occamistische Lehre von den „rein natürlichen Kräften" gestatteten, stand er gegen Ende seines zweiten Erfurter Aufenthalts in einer inneren Unabhängigkeit da, die auch großen Proben gewachsen sein durfte.

Sie blieben dem jungen Theologen nicht erspart. Die Gewissenhaftigkeit und Verantwortlichkeit, die vom Selbständigen gefordert werden, sollten vor sehr viel größere Aufgaben gestellt werden, als bisher der Fall gewesen war. Bald sollte denn auch ein sehr viel stärkerer Mut zu sittlicher Unabhängigkeit und Gewissenstreue aufgebracht werden, als bis dahin nötig gewesen. Denn allen klösterlichen und religiösen Erfahrungen zum Trotz war Luther noch fest überzeugt von der Richtigkeit des überlieferten Gottesgedankens. Noch verstand er den Apostel Paulus, wie es in der Kirche, im Kloster und in der theologischen Schule üblich war. Die Gerechtigkeit aus Gnaden und der Glaube, aus dem der Gerechte lebt, standen unter dem Leit-

Digitized by Google

gedanken der Infusionslehre. Die vom Himmel her offenbarte Gerechtigkeit Gottes blieb ihm, was sie jedem einwandfreien mittelalterlichen Theologen war. So stand er nach wie vor unter den beunruhigenden, selbst aufpeitschenden und „fast" zur „Verzweiflung" führenden Wirkungen des Evangeliums [273]. „Würdig" vor dem himmlischen Herrn zu stehen, im Vertrauen auf die „gute Absicht" und die „Sorgfalt" der Ausführung, auf die Leistung des nach Kräften angespannten Willens [274] und den Schmuck der Verdienste [275] vor ihn hintreten zu können, blieb die Aufgabe des durch den mönchischen Beruf noch besonders zum Erwerb der Vollkommenheit Verpflichteten. Aber mit dem Ringen um die rechte Würdigkeit und Heiligkeit verknüpfte sich dem, der mit Bernhard wußte, daß Stillstand Rückschritt sei, und daß Vollkommenheit auf Erden ihm unerreichbar bleibe [276], nach wie vor die Frage, ob denn seine frommen, lauteren Absichten entsprungenen Werke dem Ewigen „angenehm" seien [277]. Auch der jetzt reifer Gewordene und tiefer Blickende sah nur die heilige Ordnung, deren Würde das Gesetz war. Aber je mündiger sein Gewissen wurde, desto weniger konnte der Rationalismus der Vergeltungsordnung jene „Zuversicht" wecken, die zu wecken er bestimmt war. Auch auf der neuen Stufe, die er erklommen hatte, verfolgte ihn die Frage, die selbst die Grundlage nicht wollte gelten lassen. Wie er ihrer Herr werden sollte, wußte er nicht. In den heiligen Schriften fand er nur, was er von seinen Lehrern vernommen hatte. Sie konnten darum so wenig wie Missale und Brevier, wie Beichtstuhl und Katheder ihm die ersehnte Antwort geben.

Und doch war er besser gerüstet als zuvor. Dem reformatorischen Zweifel hatte sich jenes Vertrauen und jene Unabhängigkeit zugesellt, die Wittenberg und zweiter Erfurter Aufenthalt ihm geschenkt hatten und die, wenn auch noch ganz im Rahmen des Katholizismus, zu betätigen er angefangen hatte. Unter dem Zwang der Treue gegen Zweifel und Auflehnung seines Gewissens schritt er dem Ausgang seines mühseligen Pfades zu. Unter diesem Zwang, nicht im haschenden Suchen nach Auswegen, gewann er jene Freiheit, die die Erlösung und Seligkeit brachte. Eine Tischrede, deren Wortlaut allerdings nicht zuverlässig ist, mag doch als Symbol angeführt werden: „Ich war im Papsttum lange irre .... Ich roch wohl etwas, wußte aber nicht, was es war, bis solange, daß ich über den Spruch kam Röm. 1" [278].

§ 11.

Die Romfahrt.

1. Die Stellung des Erfurter Klosters zur Observanz und Union. 2. Luther auf dem Wege nach Rom. 3. Im alten und neuen Rom. 4. Luthers „tolle" Wallfahrt. 5. Rückkehr und Ertrag der Romreise.

1.

Durch Observanz und Union das mönchische Leben in den ihm unterstellten Klöstern zu kräftigen und die Streiter Christi durch feste Zucht und heiligen Ernst zum geistlichen Ritterdienst tüchtig zu machen, war das Anliegen des Generalvikars Staupitz. Worin im einzelnen die Observanz bestanden hat, kann nicht ganz sicher angegeben

Digitized by Google

werden. Zwar besitzen wir Schriftstücke, die sich mit der Observanz befassen und eine Reihe einzelner Punkte aufzählen. Als 1489 der Konvent in Königsberg reformiert werden sollte, wurde dem Amtmann des Herzogs Wilhelm eine Instruktion des Andreas Proles ausgehändigt, die unter anderem zu fragen gebot, ob die Brüder „im refecter eszen off einem langen tische als in clostern reformirten geborlich ist; item ab sie mit zweigen esszen; item ab sie uß der czeit gemeynin molczeit sunderlich esszen aber trincken“ [1]. Das mag man als Aeußerlichkeiten schelten [2]. Aber keineswegs rechtfertigt die Instruktion eines Proles das Urteil, es genüge sie zu lesen, um sich von der Aeußerlichkeit zu überzeugen, auf welche die mit so großem Kraftaufwand vollzogene Reformation hinauslief [3]. Schon die oben erwähnten Fragen führten doch nicht auf Bestimmungen rein äußerlicher Observanz. Auch sie wiesen schon auf den Sinn des klösterlichen Lebens, das gemeinsamer Dienst Gottes war. Wie die Klostergemeinde sich im Chor zu gemeinsamem Gebet und Lobpreis Gottes zusammenfand, so sollte sie auch bei Tische sich als Gemeinde, als Volk Gottes darstellen. Die Tischsitzung war ohnehin kein bloß weltliches Geschäft, sondern von Gebeten eingerahmt und von geistlicher Vorlesung begleitet. Die Stunde der Sättigung des Leibes diente auch der Erbauung der Seele und der Uebung in der Selbstzucht. Darum forderte die Instruktion die Tischlektion während der Mahlzeit; darum erwartete sie, daß „schweigend“ gegessen werde; darum verbot sie, daß die Brüder sich der gemeinsamen Tischsitzung entzögen und „uß der czeit gemeynin molczeit“ sich „sunderlich“ Speisen und Getränke reichen ließen. Die Tischsitzung war ein Stück des gemeinsamen, also des klösterlichen Lebens und der mönchischen „Askese“. Wer Klosterreform betrieb, mußte darum auch die äußeren Formen des gemeinsamen Lebens reformieren. Wem das Kloster nicht um des Bauches, sondern um der Vollkommenheit und Seligkeit willen da war, der wünschte Ordnungen, die den einzelnen vor Schaden bewahren, zur Enthaltsamkeit erziehen und zu einem Leben in Zucht anhalten konnten. Die „schweigend“ genossene gemeinsame Mahlzeit war nicht minder Uebung in der Gottseligkeit als was sonst das Klosterleben an „Kasteiungen“ und „Plagen“ mit sich brachte. Die Verpflichtung zur „Observanz“ solcher Bestimmungen kann man darum nicht schlechtweg als Aeußerlichkeit rügen; es sei denn, daß klösterliches Leben mitsamt seinen Werken für unnütz erklärt wird. Die „Observanten“ waren aber vom Wert des Klosterlebens bedingungslos überzeugt. Die Observanz war darum wie jedes andere mönchische Werk ein Mittel, die Vollkommenheit zu erlangen. Auch das äußerlich Erscheinende stand im Dienst der geistlichen Aufgabe des Klosters. Zudem beschränkte sich die Instruktion des Proles nicht auf jene gerügten „Aeußerlichkeiten“. Auch auf den Horendienst und das Schuldkapitel lenkte sie die Aufmerksamkeit. Allnächtlich sollten die Mönche sich zur Matutin im Chor einfinden und alle Freitage das Schuldkapitel abhalten. Würdiges Gebet und ernster Gehorsam, Demut und Zucht sollten wieder die Klöster zieren. Und wenn schließlich dem „czechen“ in der Stadt und der „vordechtigen gemeinschaft“ mit Frauenzimmern gewehrt wurde, so bleibt auch hier die Reform doch nicht in Aeußerlichkeiten stecken. Das Einzelne genau abzuwägen, die Lebensform der Observanten in allem sicher von der der Konventualen, also der nicht der Reform sich anschließenden Augustiner Eremiten zu unterscheiden, mag schwierig genug sein. Das hindert jedoch

Digitized by Google

nicht, Sinn und Geist der Observanz zu erkennen. Durch Ausbau und Belebung des Chordienstes sowie Beachtung aller kanonischen Stunden, durch Maßnahmen, die jeder Art des „Begehrens" entgegentreten, Gehorsam, Selbstverleugnung und Demut fördern, durch körperliche und seelische, durch „äußerliche" und innere Zucht Herz und Willen zu jener Vollkommenheit bereiten, die von der Regel Augustins den Mönchen als Ziel gesetzt war, kurz durch „liturgische" und „asketische" Weisungen mancherlei Art sollte jenes innere Opfer des Menschen, jenes „Martyrium" verwirklicht werden, das in der vollkommenen Liebe bestand. Auch was äußerlich erscheint, stand in innerer Beziehung zum Geist der Reform. Sie mußte allerdings, wie jede Klosterreform, einen erheblichen Kraftaufwand für neue Werke frei machen. Heiligkeit des Wandels und regelrecht geübte Zucht blieb ja die Bedingung der Würdigkeit. Aber die Werke, zu denen die Observanz anleiten wollte, waren weder der Forderung noch der Absicht nach eine reine Äußerlichkeit. Proles Institution und Staupitzens Konstitutionen reden vernehmlich genug.

Die Erfurter waren eifrige Freunde dieser Observanz. In dem volkreichen Kloster wurden die „Riten und Bräuche des Ordens" gewissenhaft und vollständig beachtet [4]. Den schwächer besetzten Klöstern, die den Gottesdienst im Chor nicht in der befohlenen Form zu feiern vermochten, war es vorbildlich. Der Wittenberger Konvent schickte noch im Frühjahr 1517 Gabriel Zwilling nach Erfurt, damit er alle Gewohnheiten des Ordens gründlich kennen lerne [5]. Der als Theologe und Ablaßprediger gefeierte Palt hatte auch als warmer und erfolgreicher Anwalt der Observanz in den Klöstern der deutschen Kongregation sich Ansehen erworben. Die Pflichten des gemeinsamen Lebens und die jedem einzelnen geltenden Gebote wurden im Erfurter Kloster streng beachtet. In späteren Jahren machte es der Reformator den Erfurtern zum Vorwurf, daß sie die Satzungen allen ohne Unterschied und ohne Rücksicht auf die persönliche Eigenart verbindlich gemacht hätten [6]. In jungen Jahren erkannte er in den Uebungen der Erfurter, alles über einen Leisten zu spannen, den Willen zur Treue gegen die Observanz. Er selbst bekannte sich mit Wärme und Eifer zu ihr. Unter den Erfurter Observantenfreunden stand er in vorderer Reihe. Daß klösterliches Leben den äußeren und inneren Menschen in Zucht nehme, Entsagung in der Zelle und Selbstverleugnung in der Gemeinschaft fordere, zu lauterem und feierndem Gebet bei Tag und Nacht aufrufe und sichtbare Heiligkeit zu bezeugen habe, war ihm nicht zweifelhaft. Die Regel seines Ordens ließ er von niemanden, auch dem Angesehensten nicht antasten. Wimpfeling wurde mit der Leidenschaft dessen zurechtgewiesen, der ein Heiligtum zu verteidigen hat. Und die Satzungen seines Ordens waren ihm ein Gesetz, das nicht der Willkür des einzelnen ausgeliefert sei, sondern den Gehorsam aller fordere [7]. Er war Augustiner Eremit und Observant zugleich; nicht nur dem Namen nach, sondern auch mit dem Herzen. Und im Generalvikar Staupitz, dem er persönlich ungemein viel zu danken hatte, durfte er auch einen unermüdlichen Förderer der Observanz verehren. Im neuen Augustinergeneral Aegidius von Viterbo hatte 1507 der Gesamtorden einen den Observanten wohlwollenden und die Observanz begünstigenden Leiter erhalten. Während der Vorgänger Augustinus von Interamna mitsamt dem Ordensprokurator Petrus Antonius der deutschen Kongregation nur Schwierigkeiten in den Weg gelegt hatte,

Digitized by Google

während Nik. Besler, der in Rom die Geschäfte der Kongregation zu führen hatte, nach Kräften schikaniert, drangsaliert und selbst mit Kerker und Gefährdung des Lebens bedroht worden war [8], fand Staupitz beim neuen General sofort lebhaftes Verständnis für seine Absichten [9]. Persönliche Verhandlungen, deren Inhalt aus den offiziellen Kundgebungen mit ziemlicher Sicherheit erschlossen werden kann, nahmen eine zielsichere Durchführung der Klosterreform in Aussicht. Auf Staupitz' Schultern wurde die eigentliche Bürde der Reform gelegt, darum auch ihm die Würde eines Provinzials zum mindesten der sächsischen Provinz — ob wirklich auch der rheinisch-schwäbischen [10]? — der Augustiner Eremiten zugedacht. Entweder schon damals mündlich oder später schriftlich äußerte der General auch die Absicht, selbst im Frühjahr 1503 nach Deutschland zu kommen und also durch seine persönliche Gegenwart das Reformwerk an den deutschen Augustiner Eremitenklöstern zu fördern. Staupitz durfte sich der vollen Gunst und tätigen Mitwirkung des neuen Generals erfreuen. Die Erwartung, daß die Observanz in der sächsischen Provinz sich durchsetzen werde, war wohl begründet.

An dem Willen, den Sieg der Observanz zu beschleunigen, fehlte es dem Generalvikar nicht. Von Italien zurückgekehrt erwirkte er, daß die Observanten dem Unionsplan zustimmten und die nicht reformierten Klöster der sächsischen Provinz im Verein mit ihm an den schon im August des Jahres nach Deutschland gegangenen Kardinallegaten Carvajal eine Petition einreichten [11], man möge sie in der Form der Observanz dem Höchsten dienen lassen und sie der deutschen Kongregation angliedern [12]. In einer am 15. Dezember 1507 in Memmingen ausgefertigten Bulle erfüllte der Kardinallegat den Wunsch der Bittsteller. 25 namentlich aufgeführte Klöster wurden der deutschen Kongregation „aggregiert" und zugleich mit ihren Privilegien ausgestattet. Die bisher 34 Konvente der deutschen Kongregation sollen fortan mit den neu hinzugekommenen 25 Konventen der sächsischen Provinz in einem Kapitel verbunden sein. Das Amt eines Provinzials und Generalvikars wird in einer Person vereinigt, die jedoch der Kongregation angehören muß. Je zwei Diffinitoren aus beiden Körpern sollen dem gemeinsamen Oberhaupt zur Seite stehen. Die Verschmelzung soll jedoch nicht überstürzt vorgenommen werden. Den „nicht genügend reformierten" Konventen der sächsischen Provinz ist vielmehr Gelegenheit zu geben, sich den übrigen zu „konformieren". Machen sie davon keinen Gebrauch, so soll der Provinzialvikar nach Weisung des Kapitels oder der Diffinitoren den einen Konvent nach dem andern gründlich und dauerhaft reformieren und wenn erforderlich Observanten in die lässigen Konvente entsenden und die widerspenstigen Brüder entfernen. Die „aggregierten und unierten" Konvente sind in einem Zeitraum von drei Jahren mindestens einmal vom Generalvikar persönlich zu visitieren. An der Gehorsamspflicht gegen den Ordensgeneral wird nicht gerüttelt. Der Generalvikar bleibt ihm als dem Haupt des ganzen Ordens untergeordnet und hat ihm auch alle „Servitien und Kontributionen" ungeschmälert zu entrichten. Etwaigen Versuchen, die erweiterte Kongregation selbständig zu machen [13] und unter dem Deckmantel der Observanz sich vom Orden loszulösen, wird von vornherein entgegengetreten. Schließlich wird noch verfügt, daß der Erzbischof von Magdeburg und die Bischöfe von Freising und Bamberg auf jeweiliges Ersuchen des Generalvikars die Bulle zu

Digitized by Google

publizieren, ihn selbst nach Kräften mit allen ihnen zu Gebote stehenden Mitteln zu unterstützen und gegen die Widerstrebenden, mögen sie unter den Konventualen oder wo sonst angetroffen werden, mit der ihnen anvertrauten Strafgewalt einzuschreiten und das Appellationsrecht ihnen zu entziehen haben [14].

Staupitz durfte mit dem Erreichten zufrieden sein. Die Durchführung der Observanz schien nur eine Frage der Zeit zu sein, zumal Konventualen und Observanten im Grundsatz der Union zugestimmt hatten. Und dennoch machte Staupitz von der ihm durch die Bulle übertragenen Vollmacht keinen Gebrauch. Den einleitenden Schritten konnten weitere entscheidende Schritte zunächst nicht folgen. Die Reise des Generals nach Deutschland mußte wegen der unruhigen Zeiten, vermutlich des Krieges zwischen Kaiser Maximilian und Venedig unterbleiben [15]. Dem Generalvikar wurde bedeutet, alles friedlich und unsträflich ins Werk zu setzen [16]. Aber gerade diese Weisung stieß auf Hemmnisse. In der Kongregation selbst wurde Widerspruch gegen die beabsichtigte Union laut. Die Opposition ging von Nürnberg aus, scheint aber nicht dem ureigenen Entschluß des dortigen Augustinerklosters zu entstammen, sondern unter dem Druck des Rats erfolgt zu sein, dem, wie wohl aus seiner Antwort auf den Jenaer Rezeß vom Juli 1511 erschlossen werden darf, die „Unterwerfung" unter den „Provinzial von Sachsen" der eigentliche Stein des Anstoßes war. Er sperrte den Eremiten — doch wohl, weil sie Staupitz gefügig gewesen waren — das Trinkwasser und gab es ihnen erst auf das Versprechen hin frei, beim Generalvikar zugunsten der alten Freiheiten vorstellig zu werden [17].

Damit war der Streit eröffnet, der schließlich den ganzen Plan zu Fall brachte. Das am 18. Oktober 1508 zu München abgehaltene Kapitel, zu dem man vergeblich den General erwartet hatte [18], hat die ungemütlich werdende Angelegenheit nicht aus der Welt geschafft. Die Nürnberger konnten gar nicht nachgeben. Vermutlich hatten sie jetzt schon in der Kongregation Unterstützung gefunden. Denn der Münchener Prior Georg Mayr wurde nach Rom geschickt, um zu berichten. Und der General mußte am 25. Mai 1509 [19] ein Schreiben über die Alpen senden, in dem er die Brüder der deutschen Kongregation zum Frieden und zur Liebe mahnte, zugleich jede Neuerung untersagte, solange der Generalvikar in Rom sei [20]. Der in diesem Schreiben angekündigte Besuch Staupitzens in Rom wurde um fast ein volles Jahr verschoben. Der Vikar war inzwischen wohl für die Reform tätig, wurde am 25. Juni des Jahres als Generalvikar und sächsischer Provinzial „konfirmiert" [21], verzichtete aber um des Friedens willen auf Publikation der Unionsbulle. Erst während seines neuen römischen Aufenthalts, der unter dem 1. Mai 1510 im Tagebuch des Generals verzeichnet ist, wird die Union nachdrücklich betrieben. Deswegen gerade hatte er die neue Romreise unternommen [22]. Am 14. Juni wurde er „aufs neue" zum Vikar der Kongregation und der Sachsen „kreiert" [23], auf daß der Plan endlich ausgeführt werde. Im Ernennungsschreiben vom 26. Juni wird „allen Vätern und Brüdern bei Strafe der Rebellion und des ewigen Verlustes des aktiven und passiven Wahlrechts geboten, Staupitz in allen Dingen, welche ihm den Frieden, die Ruhe, das Heil und die Ehre des Ordens zu fördern scheinen, wie dem General selbst zu gehorchen" [24]. Mit der endlich am 30. September 1510 von Wittenberg aus erfolgten Veröffentlichung der

Digitized by Google

Dezemberbulle von 1507[25] war die Union rechtlich vollzogen. Staupitz nannte sich jetzt offiziell Provinzial von Sachsen und Thüringen[26].

Aber damit war noch nicht die tatsächliche Angliederung erreicht. Hatte Staupitz wirklich, wie es im Ernennungsschreiben vom 26. Juni angedeutet wird, im verflossenen Jahr die heikle Angelegenheit mit Erfolg behandelt und an das von ihm erstrebte Ziel näher herangeführt, so brachte die Publikation der Bulle einen starken Rückschlag. Der Friede rückte ferner denn je. Zwar hatte die überwältigende Mehrheit der Observantenklöster, 22 unter 29, sich der Bulle gefügt und die Union anerkannt[27]. Aber 7 Klöster, deren freilich 3. T. entstellte Namen uns von dem italienischen Augustinereremiten Felix Milensius überliefert sind[28], vereinigten sich unter der Führung des Distriktsvikars Symon Kaiser in Kulmbach zu gemeinsamem Widerstand. Nürnberg gehörte natürlich nach wie vor zur Opposition. Unter den 7 renitenten Konventen befand sich auch der Erfurter. Er hatte sich nicht bloß mitreißen lassen, überließ auch nicht etwa Nürnberg oder einem anderen Konvent die Geschäfte der Opposition, sondern nahm selbst tätigen Anteil an der Abwehr der drohenden Union. Die Erfurter waren es, die zunächst die Vermittlung des Magdeburger Erzbischofs Ernst von Sachsen zugunsten der die Union bekämpfenden Observanz angingen. Und hier wiederum standen Luther und sein Lehrer Nathin im Vordergrund. Beide gingen, wie wir von Dungersheim von Ochsenfahrt erfahren, als Abgeordnete ihres Konvents nach Halle, um vom Magdeburger Dompropst Adolf von Anhalt „Hilfe und Rat“ zu begehren, sowie ihn zu bewegen, eine „Fürschrift“ vom Erzbischof, den die Dezemberbulle in den Dienst des Unionsplanes gestellt hatte, zu erwirken[29]. Ob Luther den Dompropst außerdem brieflich für die opponierenden Observanten zu gewinnen trachtete, muß dahingestellt bleiben. Dungersheim drückt sich unklar aus. Die Briefe, von denen er redet, können auch in späteren Jahren geschrieben sein, als Luthers eigene Sache die Oeffentlichkeit zu bewegen anfing. Es mag auch genügen zu wissen, daß der Erfurter Sententiar zu den „Renitenten“ gehörte, ja Vertrauensmann seines Staupitz bekämpfenden Konvents war und sich für verpflichtet erachtete, den Plan des Generalvikars mit Einsatz der eigenen Person zu durchkreuzen.

2.

Der in Halle unternommene Schritt kann schwerlich Erfolg gehabt haben. Wie der Dompropst das Verlangen der Erfurter aufgenommen hat, wissen wir freilich nicht. Aber selbst wenn er ihren Wunsch dem Erzbischof weiter gegeben hätte, wäre herzlich wenig gewonnen worden. Denn wie die Dinge lagen, konnte der Erzbischof kaum sich versucht fühlen, die „Fürschrift“ in Aussicht zu stellen. Die Bulle verpflichtete ihn zu unzweideutig. Und warum hätte er entgegen den Weisungen der Bulle für die kleine Minderheit Partei ergreifen sollen? Zwar konnte sie betonen, daß es ihr um den Ernst des mönchischen Lebens und den Eifer klösterlicher Heiligkeit zu tun sei, den sie nicht durch die Angliederung so vieler nicht observanten Klöster geschwächt wissen wollte. Aber Staupitz lag der Gedanke möglichst fern, die Observanz zu schädigen, die er vielmehr seit dem Nürnberger Kapitel von 1504 jedem sichtbar gefördert und der er bis dahin nach Kräften gedient hatte. Zudem versicherte die

Digitized by Google

Bulle ausdrücklich, daß die Union eine Stärkung der Observanz bezwecke. Auch traf sie Bestimmungen, die einem unerwünschten Einfluß der „Sachsen" in den Weg treten sollten. Und daß Staupitz gerade in diesem Augenblick seinen Plan fallen lassen könnte, war nicht zu erwarten. Was also hätte den Erzbischof veranlassen können, eine „Fürschrift" abzufassen? Außerdem stand ja hinter der Opposition der Nürnberger Rat. Er hatte seinerzeit die Reform des Nürnberger Augustinerklosters begrüßt, weil es dadurch von der Jurisdiktion des bayrischen Provinzials losgelöst wurde. Für den Nürnberger Rat, der wie andere städtische Magistrate jener Tage den bekannten „Emanzipationskampf" führte [30], war dies ein politischer Gewinn. Stemmte er sich jetzt gegen die Union, weil sie das Augustinerkloster der Stadt wieder einem Provinzial botmäßig machte, so war das politische Motiv unverkennbar. Hinter dem Schlagwort von der Gefährdung der Observanz barg sich das Begehren der spätmittelalterlichen Städte, die geistlichen Korporationen ihres Gebiets wirtschaftlich, rechtlich und politisch sich einzuordnen. Dem Vorschub zu leisten hatte der Magdeburger Erzbischof, der im eigenen Territorium den Emanzipationskampf der „alten Stadt" Magdeburg erlebte, keinen Anlaß. Wenn Luther und Nathin, vollends der Erfurter Konvent und die übrigen renitenten Klöster alles ruhig erwogen, durften sie sich von dem Schritt in Halle keinen Erfolg versprechen.

Er scheint in der Tat ausgeblieben zu sein. Denn bald darauf entschlossen sie sich zu einem neuen Schritt. Entmutigt waren sie demnach keineswegs. Sie wollten vielmehr in Rom selbst vorstellig werden. Die Aussichten, dort mit ihren Wünschen durchzudringen, waren freilich äußerst gering. Die Ordensregierung stand vorbehaltlos auf seiten des Generalvikars. Dessen erneute Ernennung zum Provinzial hatte der Ordensgeneral ausdrücklich mit der Absicht begründet, nun endlich die Union entschlossen und wirksam durchzuführen [31]. Widerstand gegen seine Maßnahmen war als schweres Verbrechen gestempelt und mit harten Strafen bedroht worden. Und die jüngst erst veröffentlichte Bulle hatte jedwede Appellation verboten. Aber das hat die 7 gegen die Union protestierenden Klöster nicht zurückgeschreckt, wenn denn überhaupt sie es erwogen haben. Schon im Spätherbst des Jahres 1510 war die Gesandtschaft nach Rom eine beschlossene Sache. Mögen sie sich, wie die Konstitutionen es vorschrieben, um die Genehmigung des Vikars bemüht [32], oder, obwohl Observanten, es unterlassen haben, auf jeden Fall folgte dem Beschluß die Tat. Schon im November machte sich die Abordnung auf den Weg, versehen mit den erforderlichen Beglaubigungsbriefen [33], die ihr die Klöster ihres Ordens behufs Unterkunft und Unterstützung erschlossen [34]. Den Konstitutionen gemäß bestand sie aus zwei Brüdern [35]. Einer der beiden war Martin Luther. Er hatte ja bereits der Union tätig Widerstand geleistet und mochte nun geeignet erscheinen, auch an dem ungleich wichtigeren Schritt in Rom sich in eigener Person zu beteiligen. Den alten Nathin zu entsenden, konnte nicht wohl ins Auge gefaßt werden. Freilich als der eigentliche Sachwalter (litis procurator) wurde wohl Luther trotz Cochläus nicht abgeordnet, sondern vermutlich nur als der von den Ordenssatzungen vorgesehene Reisebegleiter (socius itinerarius). Nicht nur seine Jugend, vor allem seine Unkenntnis der römischen Verhältnisse mochten verbieten, ihm die Führung

Digitized by Google

der Geschäfte zu übertragen. Wer mit ihr betraut wurde, ist nicht bekannt. Man hat an Johann von Mecheln gedacht [36], ohne jedoch über eine bloße Vermutung hinauszukommen [37]. Jüngst ist mit nicht größerer Wahrscheinlichkeit der von Cochläus in diesem Zusammenhang erwähnte Nürnberger Anton Kreß genannt worden [38]. Den Nürnbergern die Führung zu überlassen, hätte allerdings ihrer Stellung innerhalb der Opposition entsprochen. Doch war auch Luther nur Reisegenosse, so konnte er jetzt so wenig wie in Halle als stumme Figur mitgegeben worden sein. Die Erfurter schickten den, von dem sie eine Förderung des Unternehmens sich versprachen. Luther selbst war der Auftrag, nach Rom zu gehen, sehr erwünscht. Ihn beseelte das Verlangen, in Rom eine Generalbeichte, „eine gantze beichte von jugent auf geschehen" zu „thuen und from" zu werden, obwohl er schon zweimal in Erfurt eine solche Beichte abgelegt hatte [39]. Der eigentliche Grund seiner Romreise war dieser Wunsch — trotz der Versicherung in der von Mathesius überlieferten Tischrede — freilich nicht. Eine andere Tischrede gibt als äußeren Anlaß der Romfahrt ganz richtig den Streit mit Staupitz an [40]. Das braucht die andere Angabe allerdings nicht ganz ins Unrecht zu setzen. Nur die Begründung wird davon betroffen. Der Wunsch, in der heiligen Stadt durch eine Generalbeichte „fromm" zu werden, konnte den noch unter dem katholischen Gottes- und Heilsgedanken stehenden Mönch sehr wohl bewegen. Nun auch wissen wir, in welcher seelischen Verfassung er den Auftrag entgegennahm und die Reise antrat. Der mit Eifer sich für die Observanz einsetzte, wollte in Demut die Gnaden Roms aufsuchen. Die Reise sollte die Kongregation vor Schaden behüten und ihm selbst sehnlich erwünschte geistliche Früchte tragen.

Welchen Weg die beiden Augustinermönche gewählt haben, wird kaum sicher festgestellt werden können. Die Mitteilungen sind zu knapp, oft auch zu allgemein und beziehungslos, um ein bestimmtes Urteil zu gestatten. Jeder, der sich mit dieser Romreise eingehender befaßte, zeichnete einen neuen Weg in die Karte ein. Selbst auf ganz extravagante Wege verfiel man, freilich in übergroßer Vertrauensseligkeit und auch in vorschneller Ausdeutung der Ueberlieferung. So machte man Padua zu einer Station der Reise, obwohl doch nur der ganz phantastische Bericht eines Dresser, dem die Unzuverlässigkeit an der Stirn geschrieben stand, davon erzählte [41]. Nun mußte natürlich Luther auf der Hinreise durch diesen Ort gekommen und vom Brenner her in die lombardische Ebene hinabgestiegen sein. Die weitere Folge war ein wunderlicher Zickzackweg, wie ihn wohl selten eine in dringenden Geschäften nach Rom reisende Gesandtschaft gezogen war. Doch allen Irrfahrten hier mit kritischen Bemerkungen zu folgen, lohnt nicht die Mühe. Es muß zunächst genügen, die starke Unsicherheit zu betonen, unter der jede Schilderung des Reiseweges steht. Am bestimmtesten kann noch angenommen werden, daß Hin- und Rückreise über verschiedene Wege gingen. Denn Mailand und offenbar auch Innsbruck [42] wurden berührt. Sie lagen aber auf verschiedenen Routen.

Will man nun weiter auch nur die allgemeine Richtung beider Wege feststellen, so steht man sofort vor größeren Schwierigkeiten. Nur von einem Ort wissen wir genau, daß er auf der Rückreise besucht wurde, nämlich Augsburg. Aber er liegt den Alpenpässen noch so fern, daß er die Annahme mehrerer weit auseinander liegender Reisewege offen läßt, eines westlichen durch die Schweiz

Digitized by Google

und eines östlichen durch Tirol über den Brenner. So hat denn auch der eine vom Brenner und Innsbruck, der andere von der Schweiz her ihn nach Augsburg wandern lassen. Wäre freilich auf Dresser Verlaß, so würde man der Ungewißheit so gut wie ganz enthoben sein. Denn nach Dresser war Padua Station auf der Hinreise. Luther hätte also für sie eine unter Umständen sogar möglichst weit östlich führende Straße benutzt [43]. Aber Dressers Schilderung verdient überhaupt keinen Glauben. Nichts nötigt darum zu der Annahme, daß Luther auf einer der östlichen Straßen, sei es über den Brenner oder gar über Salzburg, Villach und Pontafel in die Poebene hinabgestiegen wäre. Er könnte ebensowohl eine der westlichen Straßen gegangen sein, zumal mit ziemlicher Sicherheit angenommen werden darf, daß Nürnberg ihn auf der Romreise gesehen hat. Ueber Nürnberg zu reisen, legte schon die Tatsache nahe, daß das dort befindliche Augustinerkloster gleichsam Dorort und unter dem Druck des Rats jedenfalls die Seele der Opposition war. Es empfahl sich darum, vor der eigentlichen Ausreise noch mit den Nürnbergern Fühlung genommen zu haben. Und wenn wirklich zwar nicht Anton Kreß, aber doch ein Nürnberger Bruder der Führer der Abordnung war, so mußte Luther selbstverständlich seine Schritte zunächst gen Nürnberg lenken. Diese Erwägungen werden durch eine Bemerkung in einer Predigt Luthers schon vom 8. Februar 1517 unterstützt. Dort erzählt er vom Schlagwerk einer Nürnberger Uhr als einer besonderen Merkwürdigkeit [44]. Freilich heißt es in der uns nur als Skizze erhaltenen Predigt nicht ausdrücklich, daß er selbst das Schlagwerk gehört habe. Aber die Form der Beschreibung läßt eigene Beobachtung vermuten. Und schließlich braucht man doch nicht alles, was eigene Anschauung zu verraten scheint, Fremden zuzusprechen und ihn selbst bloß zu einem willigen Hörer zu machen; dann jedenfalls nicht, wenn durch andere Erwägungen wahrscheinlich gemacht werden kann, daß die Anschaulichkeit der Schilderung wirklich in eigener Beobachtung wurzelt. Nürnberg darf darum getrost als erste größere Station des Reiseweges gelten.

Für die Feststellung des Reiseweges scheint damit freilich noch nicht viel gewonnen zu sein. Wer von Nürnberg ausging, hatte ja die Wahl zwischen beiden Alpenübergängen, dem östlichen durch Tirol und dem westlichen durch die Schweiz. Zwar läßt der rege Handelsverkehr mit Mailand die Vermutung aufsteigen, es könnten die Pilger die Straße benutzt haben, die den Nürnberger Handel mit Mailand vermittelte. Sie wurde lebhaft begangen und empfahl sich als kürzeste Verbindung mit der lombardischen Ebene. Auch im härtesten Winter konnte man zu Fuß und zu Wagen die Pässe überqueren. Ein uns erhaltenes Numera- und Briefbüchlein des Nürnberger-Mailänder Hauses Koler, Kreß und Saronno, das die Zeit vom 1. Januar 1507 bis März 1511 umfaßt, zeugt nicht nur von einem außerordentlich regen Warenverkehr zu allen Jahreszeiten, sondern läßt uns auch wissen, daß Waren und Boten über den Septimer, nicht über den Splügen gingen [45]. Auch im tiefen Winter stand der Septimer dem Verkehr offen. Die Nürnberger Boten erreichten ihn, wie das Briefbüchlein uns erzählt, über Biberach, Lindau und Chur. Sie hatten also Schwaben, Algäu und das Rheintal hinter sich, wenn sie über den Septimer gen Süden abstiegen, um über Chiavenna und den Comer See die Mailänder Straße zu gewinnen. Es wäre sehr wohl denkbar, daß Luther und sein Begleiter den Weg

Digitized by Google

Abb. 8: Straßennetz zu Luthers Reise nach Italien.

Zugrunde gelegt ist die Uebersichtskarte der nordsüdlichen Handelswege des Alpengebiets im Mittelalter aus Alois Schulte, Geschichte des mittelalterlichen Handels und Verkehrs zwischen Westdeutschland und Italien mit Ausschluß von Venedig. Herausgegeben von der Badischen Historischen Kommission. Zwei Bände. 1900.

Digitized by Google

gewählt hätten, den die Beauftragten des Nürnberger-Mailänder Handelshauses Koler, Kreß und Saronno benutzten; zumal es die große Handelsstraße über die Alpen war. Aber auch mit Venedig standen die Nürnberger im Handelsverkehr, und ihre Boten sah man auf der über Innsbruck und den Brenner führenden Straße. Sogar nach Mailand bestimmte Briefe konnten gelegentlich über Venedig gehen [46]. Das waren freilich seltene Ausnahmen. Der gerade Weg führte doch am schnellsten zum Ziel. Im allgemeinen waren Briefe von Nürnberg nach Mailand nur 14 Tage unterwegs [47]. Hätte Luther bloß Mailand aufsuchen sollen, so wäre kaum ein Zweifel möglich, welchen Weg er gegangen. Da aber Rom sein Ziel war, so konnte er, von Nürnberg ausgehend, ebensowohl von Verona oder Mantua wie von Mailand her dem Apennin sich nähern. Ja selbst wer noch von Ulm aus die Pilgerfahrt nach Rom antrat, konnte Verona passieren. Denn ein viel benutzter Pilgerweg führte von Ulm über Kempten, Reutte und Fernpaß ins Inntal, dann flußaufwärts über Landeck nach Nauders, von dort über Reschen-Scheideck ins Etschtal, dem man über Meran und Trient bis Verona folgte [48]. Oder man ging wie Konrad Pellikan, der allerdings von Kempten aus die Reise antrat und dem „gewöhnlichen Weg nach Brixen" folgte, nach Ueberquerung des Fernpasses den Inn abwärts über den Brenner ins Eisacktal [49]. So hilft in der Tat Nürnberg als Ausgangspunkt der Romreise Luthers nicht weit. Auch wenn wir annehmen dürfen, daß er über Ulm gekommen sei, steht immer noch der Weg durch Tirol, durchs Inn- und Etschtal offen. Diese Annahme eines Aufenthalts in Ulm ist allerdings gut begründet. In späteren Jahren nämlich erzählt Luther bei Tisch von der Größe des Ulmer Münsters, die das Gotteshaus zum Predigen recht ungeeignet mache. Dies Urteil wird in eigener Anschauung wurzeln. Denn neben dem Ulmer Münster nennt er hier nur noch Kirchen, die er selbst gesehen hat, den Kölner Dom und St. Peter in Rom [50]. Ist er aber, wie kaum zu bezweifeln, durch Ulm gekommen, so natürlich nur auf der Hinreise [51].

Immerhin wäre damit der erste Abschnitt der Reise — von Nürnberg über Nördlingen nach Ulm — sichergestellt. Zugleich wird unwahrscheinlich, daß die Reise nach Italien ihn über Innsbruck führte. Pellikan zog freilich einige Jahre später diesen Weg. Aber er ging von Kempten aus und mußte in Brixen Aufenthalt machen [52]. Ihm stand also kein anderer Weg zur Wahl. Der übliche Weg der von Ulm Kommenden war dies nicht. Der Brennerweg wird also der Rückreise Luthers vorbehalten bleiben müssen. Eine weitere Klärung wäre die Folge. Luther hat nämlich ausdrücklich versichert, daß er in Mailand gewesen sei [53]. Hat aber erst die Rückreise ihn über Innsbruck geführt, so bleibt für den Besuch Mailands nur die Hinreise offen. Denn der Weg von Mailand nach Augsburg ließ Innsbruck östlich liegen. Kam er jedoch auf der Hinreise durch Mailand, so verringern sich die möglichen Reisewege. Die östlichen Eintrittsstraßen fallen insgesamt fort. Auch den Pilgerweg durchs Etschtal über Meran kann er nicht gezogen sein. Nur die westlichen, auf Mailand einmündenden Straßen bleiben übrig. Unter diesen würde wiederum die gern von den Nürnbergern benutzte, über den Septimer führende Straße in erster Linie als Reiseweg Luthers gelten dürfen. Sie blieb ja auch bei ungünstigster Witterung im November und Dezember, den Reisemonaten Luthers, gangbar und brachte

Digitized by Google

schnell ans Ziel. Trotzdem ist gerade die Nürnberger Handelsstraße, wie sie hier kurz genannt werden mag, nicht ins Auge gefaßt worden. Der Augustiner Eremit Besler war nämlich 1509 über Monza und Lecco längs dem Comersee bis Colico durch das damals noch nicht von den Graubündnern eroberte Veltlin gewandert. Ueber das Wormserjoch war er ins Münstertal, „die Schweizer berührend", abgestiegen und hatte sich dann nordwärts über Mals und Reschen-Scheideck dem oberen Inntal zugewandt [54]. Luther konnte also den gleichen Weg, nur in umgekehrter Richtung, zurückgelegt haben. Diese Annahme mochte um so glaubhafter sein, als er den Veltliner Wein gekostet zu haben schien [55]. Er hätte also bei Glurns den üblichen Pilgerweg verlassen. Der Zugang zu den Alpen wäre von Kempten her erfolgt, also auf Reutte und den Fernpaß zu. Bestätigt würde diese Annahme durch eine angebliche Bemerkung des Reformators, daß er auf seiner Romreise durch den Algäu gekommen sei [56]. Aber wie seltsam wird nun der Weg. Für eine westliche Straße sich entscheidend sucht er doch möglichst viel von dem nach Osten führenden Pilgerweg abzuwandern. Schon in Ulm angelangt, wählt er den Uebergang über den Fernpaß, über den die ins obere Etschtal und nach Verona Pilgernden stiegen. Und er bleibt möglichst lange auf dieser Straße; denn erst unterhalb Reschen-Scheideck verläßt er sie, um über das Wormser Joch ins Veltlin einzubiegen. Er beschreibt einen recht gewölbten Bogen und achtet der Sehne nicht. Daß er diesen Weg gewandert sei, ist wenig wahrscheinlich. Es kann auch nicht glaubhaft gemacht werden. Denn daß er im Veltlin den dort wachsenden vortrefflichen Wein getrunken habe, sagt er nicht. Seine Bemerkung ist vielmehr eine Lesefrucht. Er könnte, wenn er denn wirklich im Inntal aufgestiegen ist, ebenso wohl durch das Engadin über Zuoz und Silvaplana nach Chiavenna als auf dem Umweg durch das Veltlin nach Colico gewandert sein.

Doch warum muß er denn über den Fernpaß und ins Inntal geführt werden? Hätte er wirklich versichert, daß er auf der Hinreise durch den bayrischen Algäu gekommen sei, so müßte man natürlich dieser Frage Schweigen gebieten. Aber gerade solche Versicherung hat man nicht nachgewiesen. Stets nur muß eine Bemerkung über den schwäbischen und algäuischen Dialekt die Annahme rechtfertigen: „Solchen vnterscheid der pronomen vnd artickel haben wir deudschen auch an dem klang odder dohn .... Das erste Das ist ein pronomen vnd lautet der buchstab A drynnen starck vnd lang, als were es geschrieben also „dahas", wie ein schwebisch odder Algawisch „daas" lautet, Vnd wer es höret, dem ist, als stehe ein finger dabey, der drauff zeyge" [57]. Dies Wissen um Eigentümlichkeiten des schwäbischen und algäuischen Dialekts kann er natürlich ebensowohl später im Verkehr mit Schwaben und Algäuern außerhalb ihrer Heimat erworben haben als auf der Romreise. Sein Hausarzt Katzeberger wird ihm oft genug Gelegenheit gegeben haben, die algäuische Aussprache zu studieren. Aber selbst wenn, was sehr wohl möglich ist, diese Beobachtung auf der Romfahrt gemacht ist, so braucht Luther keineswegs durch Memmingen und Kempten auf das Inntal zugegangen zu sein [58]. Er kann auch durch den westlichen Teil des Algäu dem Rheintal zugestrebt sein. Algäu und heutiges Bayern sind doch nicht Wechselbegriffe. Daß er diesen Weg eingeschlagen habe, ist nicht nur deswegen wahrscheinlich, weil er

Digitized by Google

die Nürnberger Handelsstraße war und die schnellste Verbindung mit Mailand verbürgte. Auch Aeußerungen des Reformators über die Schweiz lassen vermuten, daß er im Rheintal über Chur und Septimer südwärts gezogen sei. Zwar wird man den Aeußerungen über die Sprache der Schweizer keine bestimmten Andeutungen entnehmen dürfen [59]. Was er aber von der Schweizer Landschaft erzählt, scheint doch eigener Anschauung zu entstammen. Er kennt die Schweiz nur als höchst unfruchtbares, bergiges Land. Die Männer müssen ihre Nahrung anderswo suchen. Weil sie zwischen den Alpen wohnen, haben sie keinen Ackerbau, sondern nur Wiesen und Matten, „dan es ist nicht mer dan bergk vnnd thal" [60]. Die Wege jedoch rühmt er. Sie sind sicher und angenehm und haben die kürzesten Meilen [61]. Von Getreidegegenden selbst der Schweiz weiß er offenbar nichts. So redet kaum jemand, der nur weiter gibt, was andere ihm mitgeteilt haben. Es macht ganz den Eindruck des Selbsterlebten, fügt sich aber auch in dem, was es sagt und verschweigt, ganz dem ein, was auf der „Nürnberger Handelsstraße" beobachtet werden konnte. Natürlich würde auch vom Veltlin gelten können, was Luther von der „Unfruchtbarkeit" der Schweizer Bergtäler erzählt; jedoch nicht, was er sonst zu sagen weiß. Seine Urteile über die Schweiz — wenn denn überhaupt sie auf eigener Beobachtung ruhen — setzen vielmehr voraus, daß er wirklich Schweizer Gebiet durchquert und nicht lediglich einen Zipfel der romanischen Schweiz gestreift hat. So ist es immer noch am wahrscheinlichsten, daß die beiden Augustinermönche durch das Rheintal über Chur und den Septimer nach Chiavenna und zum Comersee abstiegen, von wo sie dann über Lecco und Monza nach Mailand gelangten [62].

Von besonderen Erlebnissen ist nichts zu berichten. Der Weg wurde zu Fuß zurückgelegt. Einiges ist dem wandernden Bruder in der neuen Umgebung aufgefallen. Seine Aufmerksamkeit wird durch technische Wunder, wie die Nürnberger Uhr oder die Geräumigkeit des Ulmer Münsters gefesselt. Der spätere Meister der deutschen Sprache achtet auf die Eigenart der Dialekte und merkt sich dies und jenes. Das uns schon bekannte Interesse an gut befestigten Städten verleugnet er auch auf der Romreise nicht. Am „unfruchtbaren" Bayern rühmt er noch in späteren Jahren die zahlreichen und stark befestigten Städte [63]. Die Gastlichkeit der Schwaben und Bayern steht ihm in freundlichster Erinnerung. „Wenn ich vil reisen solt, wolt ich nirgent liber, denn durch Schwaben und Baierland zihen." Man ist dort höflich und gastlich und schröpft die Fremden nicht, gibt vielmehr reichlich fürs Geld [64]. Ein andermal erinnert er sich der „gradwilligen und dienstlichen" Bayern [65]. Was wir sonst an Urteilen über Sprache und Eigenart der Schwaben und Bayern antreffen, geht auf Beobachtungen späterer Jahre zurück [66]. Und was mit einiger Wahrscheinlichkeit als Frucht der Romreise angesprochen werden kann, zeugt doch nur von flüchtigen Beobachtungen. Das technisch und landschaftlich Auffallende hat sich dem Gedächtnis eingeprägt. Von der aufkommenden neuen Weise, die Natur zu betrachten, spüren wir nichts. Auf die Bergriesen der Alpen blickt er mit dem Auge dessen, der den Boden auf seine „Fruchtbarkeit" ansieht. Einem Naturgefühl, wie wir es in Meinhards Büchlein über Wittenberg fanden, wird in keiner Bemerkung Ausdruck gegeben. Meinhard konnte die „Lieblichkeit" der Wittenberger Landschaft in Kontrast zur majestätischen Schönheit der Bergwelt stellen.

Digitized by Google

Der Krater Martin sah kahles Gestein und dürftige Erträge. Erst als er die Alpenpässe überschritten hatte und die südliche Landschaft sich vor ihm auszubreiten begann, durfte er zu seiner Ueberraschung sehen, daß selbst harter Fels reiche Frucht bringen könne. Damals lernte er am Olivenbaum die Wahrheit des Psalmworts verstehen: „Und mit Honig hat er sie aus dem Felsen gesättigt“ (Ps. 81, 17) [67]. Diese Erkenntnis ist bezeichnend für den jungen Mönch. Er war vertrauter mit der Schrift und den Beziehungen auf das Ewige als mit den humanistischen Naturgefühlen. Die Natur und ihre Erscheinungen werden leichter zum Sinnbild des Ewigen und Zeugnis übernatürlichen Willens und Wirkens als zu einer Darstellung eigener Schönheit von wuchtender Hoheit bis zu sanfter Lieblichkeit und zu einer Kundgebung des Wechselvollen und Eintönigen an den unbefangen sich öffnenden Naturssinn. Bäuerlichem Geschlecht entstammend und in kleinbürgerlicher Umgebung aufgewachsen, hatte er ohnehin gelernt, die Natur zunächst auf ihren Nutzen hin anzusehen. Von der überragenden Würde des Ackerbaus, an dem die Römer in ihrer „Weisheit“ Freude hatten [68], war er dank seiner aristotelischen Erziehung überzeugt. Vor dem die Natur in sich aufnehmenden Auge stand zugleich der Schöpfungssegen, den Gott im Bunde mit Noah erneuert hatte. Dornen und Disteln aber zeugten von der Sünde als einer Katastrophe auch für die Natur. Und wenn das Auge auf sandigen Boden und wüstes Land fiel, so wurden die Erinnerungen an das Strafgericht von Sodom und Gomorrha wach. Zu dem Mönch, der zum ermeintlichen Schutz der Observanz nach Rom wanderte, sprach die Natur mit Lauten aus dem Jenseits. Noch dem Reformator ist der Zitronenbaum, der zu allen Jahreszeiten Früchte treibt, in dessen Laub neben der fallenden reifen Frucht die grüne und heranreifende sitzt, das Gegengift gegen Natterngift, ein Gleichnis Christi. Denn Christus hat, wenn die Lehrer im Kampfe fallen, schon andere bereit gestellt. So sorgt er dafür, daß bis zum Ende der Tage Streiter da sind, die für das Evangelium kämpfen, das Gegengift gegen die Bisse der Natter, nämlich des Teufels, der Sünde und des Todes [69]. Wuchs aber aus hartem, kahlem Gestein eine nahrhafte Frucht heraus, so redeten Gottes Allmacht und Güte eine vernehmliche Sprache. Fruchtbarer Boden zeugt von den Segnungen des Schöpfers. Darum spricht die lombardische Ebene ganz anders zum Herzen Luthers, als die Welt der Alpen. Sie ist ein sehr liebliches, fruchtbares Land, 20 deutsche Meilen breit, von dem mächtigen und „lustigen“ Po durchströmt, einem „Fürsten der Flüsse“, wie er ihn mit Virgil nennt (Georg. I, 481), und so breit „als von Wittenberg gen Brathe“ [70]. Reich bewässert und eben erscheint sie ihm als ein Paradies. Freilich schänden die Menschen auch diesen Garten mit ihrer erbärmlichen Habsucht. Mailand „ist die Hadermetz“ geworden, „darumb man sich raufft“ [71]. Im reichen Kloster St. Benedikts am Po, das alle Jahre 36 000 Dukaten hatte, lebte man in solcher Ueppigkeit, daß jährlich 12 000 Dukaten „auf die Gastung“ verwendet wurden. Ein weiteres Drittel der jährlichen Einkünfte wurde den Gebäuden zugewendet. Der Konvent mußte sich mit dem letzten Drittel begnügen. Luther selbst wurde in diesem Kloster ansehnlich bewirtet [72]. Gewinnsucht und Genußsucht entehrten die Landschaft, die sich des Segens der Ackerkrume und der reichen Bewässerung erfreuen durfte.

Digitized by Google

hinter der Lieblichkeit der fruchtbaren Gefilde lauerte das Begehren, dem Fürstenhöfe und Klöster erlagen.

In der Lombardei wurde ihm noch eine besondere Ueberraschung zuteil. Als er nämlich Messe lesen wollte, wurde ihm von einem Priester bedeutet, daß er nicht zugelassen werden könnte. „Was wollt ihr tun? Ihr könnt hier nicht zelebrieren. Denn wir sind Ambrosianer." In keiner Kirche des Bistums, in dem „seit den Tagen des Ambrosius die Messe ohne Canon, Elevation und Dominus vobiscum" gefeiert wurde, konnte er Messe lesen [73]. Er, der durch seinen Orden noch besonders auf den „Brauch der römischen Kurie" verpflichtet war, und dem der Gehorsam gegen die Kirche mit dem Gehorsam gegen Rom zusammenfiel, erfuhr, kaum nach Italien gelangt, von der Alleinherrschaft eines eigenen, vom römischen nicht unerheblich abweichenden Missale. Daß ihn diese Ueberraschung innerlich gestört oder gar zu kritischen Erwägungen veranlaßt habe, wird jedoch nicht mitgeteilt, auch nicht angedeutet. Innerlich offenbar unangefochten zieht er durch das klosterreiche Bistum, das ihm die Altäre verweigerte, dem Apennin zu. Dessen Ausläufer erreichte er wohl schon bei Piacenza am Po. Dort befand sich das Benediktinerkloster S. Sisto, in dem Luther die üppige Gastfreundschaft des „Klosters St. Benedikts am Po" erfahren haben könnte [74], wenn er nämlich schon auf dem Hinwege, was immerhin zweifelhaft ist, Gast der Benediktiner „am Po" war. Auf der alten Via Aemilia, parallel zum Gebirge, strebten alsdann die beiden Mönche über Parma und Modena dem Uebergang über den Apennin zu. Spätestens hier mag ihn der Fieberanfall heimgesucht haben, den er sich, wie er später versicherte, aus Unkenntnis der giftigen, bösen Luft des Landes zuzog. Nachts hatten einmal er und sein Gefährte das Fenster ihres Schlafzimmers offen stehen lassen. Morgens erwachten sie mit einem benommenen Kopf, matten Gliedern und brennendem Durst. Sie vermochten an jenem Tage kaum eine Meile zurückzulegen. Erst zwei Granatäpfel, die sie auf Anraten ihres Wirts aßen, erquickten sie. „Damit erhilt vnns", so schloß später der Reformator die Erzählung von diesem Reiseunfall, „Gott das leben" [75]. Sie waren noch glimpflich davon gekommen. Als einige Jahre früher Konrad Pellikan auf seiner Reise nach Italien die gleiche Unvorsichtigkeit beging, mußte er mit einem Fieber büßen, das ihn Wochen lang quälte und zur Rückkehr zwang [76].

Erlebten, wie aus der Erzählung vom Fieberanfall erschlossen werden darf, Luther und sein Genosse auf ihrer Wanderung durch die Lombardei noch milde Tage, so umfing sie winterliches Wetter, als sie den Apennin zu überschreiten sich anschickten. Rom hatte von Ende Oktober bis Anfang Februar nur 6 regenfreie Tage [77]. Bologna sah im Januar 1511 Schneefälle, die sich bis zum Schneesturm steigerten und mit heftiger Kälte verbunden waren [78]. Damals freilich war Luther schon in Rom, aber in einem naßkalten Rom. Wenn jedoch bereits im Dezember in der Campagna kühler Regen fiel, so wird die Wanderung über den Apennin schon recht winterlich gewesen sein. Noch Anfang April kann in den Apenninpässen Schnee liegen, wenn in der Campagna und im toskanischen Hügelland, aber auch nördlich des Gebirges in der Lombardei linde Frühlingslüfte wehen. Es ist darum recht wahrscheinlich, daß der Marsch über den verhältnismäßig auch klosterarmen Apennin recht beschwerlich war [79]. Von wo aus der Aufstieg erfolgte, bleibt natur-

Digitized by Google

gemäß unsicher. Die Stationen der Romreise Luthers sind uns ja bei weitem nicht in dem Umfang und mit der Bestimmtheit überliefert, wie die Stationen der Romreise z. B. eines Besler und Pellikan. In der Regel stiegen die Rompilger, mochten sie von Mailand oder Verona und Venedig herkommen, durch Bologna zur Paßhöhe des Apennin empor. Damals freilich mochte es vielleicht nicht unbedenklich sein, die übliche, auch von Pellikan benutzte Straße von Bologna über Firenzuola, Scarperia und Borgo S. Lorenzo ins Arnotal einzuschlagen. Denn Julius II hatte sich nach Bologna begeben, um den von ihm geleiteten kriegerischen Unternehmungen in der Romagna nahe zu sein. Aber einen zwingenden Grund, das „Kriegsgebiet" zu meiden, gab es nicht [80]. Die Anwesenheit von päpstlichen und französischen Truppen in der Romagna im Dezember brauchte die beiden Mönche nicht abzuschrecken, von Bologna aus über den Apennin zu steigen. Und da sie, wie Luther selbst versichert, durch Florenz gekommen sind [81], ist es immer noch am wahrscheinlichsten, daß sie den über Scarperia, nicht wie heute den über Pistoja führenden Weg einschlugen [82]. Im Arnotal angelangt, konnten sie über die Richtung des letzten Teils ihres Weges nicht mehr im Zweifel sein. Von Florenz führte die Hauptstraße in die Campagna durch Siena, Bolsena, Montefiascone, Viterbo und Ronciglione. Den See von Bolsena ließ man zur Rechten liegen. Bis nach Siena war eine Abweichung von der großen Heerstraße kaum denkbar. Auch Pellikan, der hinter Siena von der öffentlichen Straße abbog und auf „einsamem Fußpfad" durch die toskanischen Berge auf Pitigliano zuging, den See von Bolsena weit zur Linken lassend, hatte bis Siena den üblichen Weg benutzt. Pellikan und seine Gefährten konnten es sich gestatten, hinter Siena die öffentliche Straße zu verlassen. Sie waren erst am zweiten Ostertage von Kempten aufgebrochen und mochten um der sommerlichen Hitze willen den „einsamen Fußpfad" durch die toskanischen Berge und die Wälder von Pitigliano gewählt haben. Jedenfalls wanderte es sich auf ihm angenehmer, als auf der dem Sonnenbrand ausgesetzten staubigen Heerstraße. Luther, der bei naßkaltem Wetter vom Apennin herkam und in Toskana eine unwirtliche Witterung antraf, konnte sich nicht versucht fühlen, „einsame" Fußpfade einzuschlagen. Er wanderte bequemer und schneller auf der großen öffentlichen Straße. Wir erfahren denn auch, daß er in Siena gewesen ist, wo er natürlich wie sonst in Städten mit Augustinerklöstern Gast des alten, 1485 baulich gründlich erneuerten Augustinerklosters war. Hier im Kloster mag ihm die Anekdote vom Kaiser Friedrich erzählt worden sein: „Wir (Italiener) haben von eurem Kaiser viele Sprüche gelernt, sonderlich diesen: qui nescit dissimulare, nescit imperare", d. i. wer nicht zu verhehlen weiß, kann nicht regieren [83]. Die nächste Reisestation, von der wir jedenfalls mittelbar Kunde erhalten, ist Ronciglione. Sie ist, wie wir annehmen durften, auf der durch das Gebiet von Viterbo mit seinen übel riechenden Schwefelquellen und Bädern [84] führende Straßen erreicht worden.

Nur noch „sieben deutsche Meilen" [85], keine zwei Tagereisen war Rom entfernt. Ein rüstiger Fußgänger legte den Weg an einem Tage zurück. Südlich des Sees von Bracciano vereinigten sich damals wie heute bei La Storta, der antiken Posthalterei, die altrömischen Straßen Via Clodia und Via Cassia. Langsam, immer

Digitized by Google

noch auf Hügel hinführend, die die Stadt verdeckten, senkte sich der Weg zur Campagna. Ob Luther die Acqua Trajana entlang über den jedem modernen Romfahrer bekannten Monte Mario, Dantes Monte Malo, zum Tiber hinabgestiegen ist, ist unsicher [86]. Wahrscheinlicher ist doch, daß er auf der kürzeren Acqua Traversa, dem alten Postweg, das Flußtal erreichte [87]. Als er, vielleicht dort, wo früher die Lohnkutscher anhielten, der Stadt zum erstenmal gewahr wurde, warf er sich in tiefster Bewegung zu Boden und rief: „Sei gegrüßt du heiliges Rom! Ja wahrhaft heilig von der Märtyrer Blut, das dort vergossen ist" [88]. Dann stieg er zur milvischen Brücke hinab, vor der Konstantin die Entscheidungsschlacht für das Christentum geschlagen und der Christenfeind Maxentius den Tod in den Wellen des Tiber gefunden hatte. Luther wußte davon [89]. Hatte am Berghang vor seinem Auge die Stadt sich ausgebreitet, deren Boden vom Blut der heiligen Märtyrer „troff" und die Gewalt des Heidentums kündete, so wurden die alten Bogen der milvischen Brücke zu Zeugen von der Macht des Kreuzes. Mit der Scheu dessen, der heiliges Land betritt, legte Luther die letzte kurze Strecke auf der hier an Dignen der Kardinäle und Bischöfe vorbeiführenden Via Flaminia zurück. Durch die Porta Fla-

Abb. 9 : ¼ Porta del Popolo. Aus dem Skizzenbuch des M. van Heemskerck.

minia, nach dem hinter ihr sich öffnenden Platz auch Porta del Popolo genannt, trat er in Rom ein. Gleich zur linken Hand, am Fuß des Monte Pincio, lag die gnadenreiche Kirche Sta Maria del Popolo mit dem „prächtigen" [90] Augustiner Eremitenkloster gleichen Namens. Als Pellikan durch das Tor Maria del Popolo in Rom eingezogen war, hatte er sofort die „schöne" Augustinerkirche aufgesucht und sich den „ersten vollständigen Ablaß" geben lassen [91], ehe er dem auf dem kapitolinischen Hügel liegenden Minoritenkloster Araceli zustrebte. Luther stand, als er durch die Porta del Popolo hindurchgeschritten war, am Ziel seiner Wanderung, aber auch seiner Sehnsucht.

3.

Rom war, als Luther es sah, in seiner äußeren Erscheinung noch eine mittelalterliche Stadt. Dies äußere Bild darf nicht übersehen, wer Luthers römische Wochen nacherleben will. Die Vorstellungen, die im modernen Menschen beim Klang des Namens Rom aufsteigen, mußten Luther fremd bleiben. Denn noch war das Rom der Renaissance nicht erstanden; und das antike Rom war noch nicht zu neuem Leben erwacht. Wohl sah das Auge auf Straßen und Plätzen mehr davon als gegenwärtig. Aber es lag noch da als eine Stätte der Toten, der die Forschung kaum

Digitized by Google

Scheel, Luther II, 1. u. 2. Aufl. (Zu Seite 265.)

Abb. 10 und 11: Rundblick auf Rom vom Jahre 1536. Aus dem Skizzenbuch des M. van Heemskerck.

Digitized by Google

sich zuwandte. Man darf von Luther nicht erwarten, daß er mit der Seele eines Freundes des Altertums die Ruinenfelder betrachtete. Und man darf ihn nicht sofort schelten, wenn er blind an den großen Schöpfungen eines neuen Zeitalters vorbeiging und für die von ihnen ausstrahlende Schönheit unempfänglich war [92]. Doch ebensowenig darf es heißen, daß die anbrechende neue Zeit ihm in Rom überhaupt nichts hätte sagen können. Er, der im Florenz der Renaissance scheinbar nur ein Auge für die Spitäler und Findelhäuser hatte [93], schenkte auch dem doch schon im Entstehen begriffenen Rom der Renaissance keine besondere Aufmerksamkeit. Gewiß konnte er nicht von dem erzählen, was später die Seele des Kunstfreundes vornehmlich erfüllte. Denn dies war erst im Werden; oder was schon dastand, blieb den Blicken der großen Menge entzogen. Aber anderes war doch schon zugänglich und wurde beachtet, wie die Fresken in der Kirche seines Klosters. Er aber redet in seinen Erinnerungen von anderen Dingen.

Das Stadtbild allerdings, das sein Auge aufnahm, war das des keineswegs schönen mittelalterlichen Rom. Die Straßen, in denen das Leben sich regte, konnten nur auf einige Jahrhunderte zurückblicken. Die Reste des alten Rom, die sich in das frühe Mittelalter hinübergerettet hatten, waren 1084 im großen Normannenbrand untergegangen.

„Ach die Stadt ist gefallen, von der, um würdig zu reden.
das nur sagen ich darf: Roma war's, die du schaust!",

so klagte 1106 oder 1107 Bischof Hildebert von Tours beim Anblick Roms [94]. Seitdem war die Stadt der berühmten Hügel eine Einöde. Die große aurelianische Mauer war freilich stehen geblieben. Wer Roms gedachte, vergaß nicht auf ihren „ungeheuren" Umfang, auf ihre 12 Tore, 361 Türme, ihre unregelmäßige Gestalt und anderes mehr aufmerksam zu machen [95]. Auch Luther hat lebhaft unter dem Eindruck ihrer Größe gestanden. Rom ist, wie er es gesehen haben will, eine ganze Geviertmeile Wegs, „so weit als von hinen uffen Pollersbergk" [96]. Und er sucht seinen Hörern nachdrücklich einzuprägen, wie groß eine solche Fläche sei. Aber wie wenig entsprachen Bebauung und Einwohnerzahl dem weiten Umfang der Mauer. Der größere Teil der Stadt bestand, wie noch die Stadtpläne Bufalinis und Kantarius' anschaulich zeigen [97], aus wüstem Gebiet, aus dem nur einige Kirchen und wenige Häuser sich erhoben. Wo einst die Paläste des alten Rom geprunkt, wo belebte Straßen und laute Märkte sich befunden hatten, breitete jetzt eine mit Trümmern besäte Einöde sich aus und umfing das Ohr die Stille der Weide und des Waldes. Auf dem römischen Forum und den Hängen des Palatin graste das Vieh, dem im verfallenen Gemäuer der Paläste und Tempel die Hirten Pferch und Stall geschaffen hatten. Der Palatin, zum Teil herrenloses Gut geworden, mußte Gestrüpp und halb verlorene Weinberge tragen. Aus dem Zirkus Maximus hatte man einen Gemüsegarten und Magazine gemacht. Das Amphitheatrum Castrense war zu einem Garten der Mönche von S. Croce in Gerusalemme geworden. In den gelockerten Fugen des Kolosseums hatte allerlei Gesträuch einen Nährboden gefunden; und der Schutt stieg bis zu den Kapitälen des Erdgeschosses empor. Von den einst zahlreichen Palästen des Adels auf dem Aventin und Coelius stand kein einziger mehr. Mönche hatten die Hügel des Adels in Besitz genommen,

Digitized by Google

und zerstreut erhoben sich Klöster, wo früher Palast an Palast gelegen hatte. In dem großen Rione de' Monti, der vom Quirinalis über den Viminalis und Esquilinus zum Coelius reichte und zur Zeit des antiken Rom eine dicht zusammengedrängte Bevölkerung gesehen hatte, gab es keine vierhundert bewohnte Gebäude,

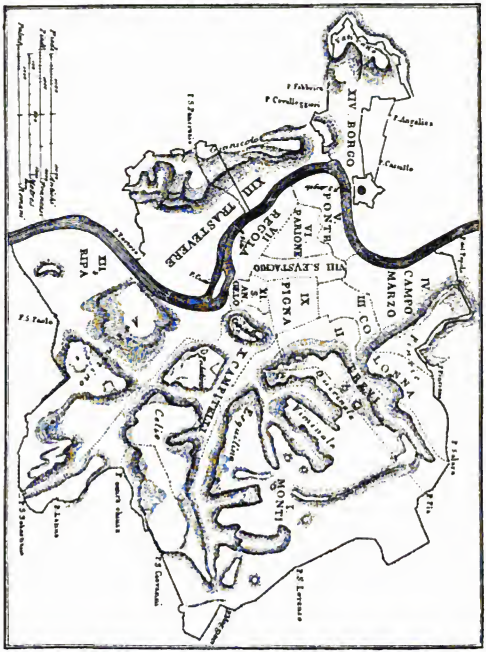


Abb. 12: Plan der 14 Rioni Roms im 16. Jhd. Aus: L. v. Pastor, Die Stadt Rom zu Ende der Renaissance, Freiburg i. B. 1916, Herdersche Verlagshandlung.

unter ihnen nur einige wenige Paläste, aber um so zahlreicher die Klöster. Vor den Thermen Diokletians, wo heute der Hauptbahnhof wieder ein belebtes Viertel geschaffen hat, breitete sich ein Wildpark aus, in dem die Kardinäle die Freuden der Jagd suchten. Die auf den Hügeln verstreuten Dignen der Kardinäle und Adligen sahen in ihren damals noch bescheidenen Landhäusern nur im Herbst ihre Eigentümer zu kurzem Aufenthalt. Den weitaus größten Teil des Jahres lagen sie un-

Digitized by Google

bewohnt da. Wo das republikanische und kaiserliche Rom ein reich bewegtes Leben gesehen hatte, ruhte das Auge jetzt auf verlassenen Trümmerfeldern, Weinbergen, Aeckern und Gärten. Noch Eichard konnte keinen klaren Ueberblick über die Stadt gewinnen, weil das Stadtbild durch Berge, Gärten und Aecker zerschnitten wurde [98]. Man konnte den weiten Weg von der Lateranpforte im Süden am Lateran, Kolosseum und kapitolinischen Hügel vorbei bis zum Nordtor Maria del Popolo, also mitten durch die von der aurelianischen Mauer umschlossene Stadt wandern, fast ohne durch bewohnte Straßen zu kommen. Bis zum Kapitol führte ja der Weg durch die fast unbebauten Gebiete und Ruinenfelder des Rione Campitelli und de' Monti (vgl. Abb. 11 und 12). Aber auch die zweite Hälfte des Weges bis zum flaminischen Tor führte nicht durch volkreiche Viertel. Sie blieben zur Linken liegen. Noch 1517 konnte Pellikan in seinem Reisebericht erzählen, er sei auf dem „weiten Weg" vom Augustinerkloster am Tor del Popolo bis zum Minoritenkloster Araceli auf dem kapitolinischen Hügel durch unbebaute Stadtteile geschritten [99]. Gewiß konnte der Zauber der Erinnerungen den immer stärker ergreifen, der durch die Viertel des Campo Marzo, der Colonna und Trevi wanderte und in den Rione Campitelli und de' Monti einbog. Aber er spürte doch auf Schritt und Tritt, daß er eine Stadt der Toten betreten hatte. Und er nahte sich zugleich den Schlupfwinkeln des Gesindels, vor dem selbst der fromme Pilger nicht sicher war. Pellikan versichert in seinem Reisebericht ausdrücklich, daß die Besichtigung der Ruinenfelder wegen der Räuber gefährlich sei [100]. So auch schilderte es Luther, als er rückblickend seines römischen Aufenthaltes gedachte. Unter „höchster Gefahr" habe er vier Wochen das alte Rom durchstreift [101]. In den Straßen des mittelalterlichen Rom hielt freilich der Bargello „ein trefflich hart Regiment". „Denn der Bargell, der Hauptmann und Richter, reitet alle Nacht mit dreihundert Dienern in der Stadt umher, hält die Scharwache stark. Wen er auf der Gasse erwischt, der muß herhalten; hat er eine Wehr bei sich, so wird er entweder gehängt oder ertränkt und in die Tiber geworfen, oder ein Strapechorde gegeben" [102]. Aber in die Ruinenfelder reichte sein Arm nicht. Und die Macht des städtischen Polizeiamtmanns war beschränkt durch die Freiheit der geistlichen Anstalten und Personen. Unter der mittelalterlichen Zersplitterung der Rechtspflege litt ja auch die stadtrömische Verwaltung. Kein Wunder, daß in den wüsten Teilen Roms, die weithin der geistlichen Gewalt unterstanden, das Leben unsicher war. Rom ist dem Erfurter Mönch, wie wenige Jahre später einem Pellikan, Johannes Eichard und anderen als ein großes Leichenfeld erschienen. Der Schutt liege so tief, „daß die ietzigen Heuser stehen, da vorhin die Decher gestanden sind". Das erkenne man leicht gegen den Tiber hin und an der Brücke vor der Engelsburg, wo der Schutt die Höhe zweier Landsknechtsspieße erreiche [103].

Städtisches Leben gab es damals nur in der Tiberniederung, einschließlich dem auf dem rechten Ufer gelegenen Trastevere und etwa noch dem Borgo, der von der Engelsburg geschützten, eine eigene befestigte Stadt darstellenden Residenz des nachavignonesischen Papsttums. Nur also der dritte Teil des von der aurelianischen Mauer eingeschlossenen Gebiets sah Straßen und Leben, wie es das mittelalterliche Auge zu erblicken gewöhnt war. Und diese erst wenige hundert Jahre alte Stadt trug ein ganz mittelalterliches Gepräge. Heute sucht das Auge sie vergeblich. Schon

Digitized by Google

die „Renaissance", die das „Leichenfeld" des alten Rom plünderte und trotz ihres Kultus der Antike die Bauten der Kaiserzeit als Steinbrüche für die eigenen Paläste und Anlagen benutzte, begann mit dem mittelalterlichen Rom aufzuräumen. Bramante, der große „Ruinante", begann das Werk der Zerstörung, das unter Sixtus V seinen Höhepunkt erreichte. Als jedoch Luther durch die Straßen der bewohnten Stadt kam, nahm das Auge noch überall mittelalterliche Bilder auf. Straßen und Plätze, Häuser und Kirchen zeugten fast ungestört vom Rom der Päpste und des Adels des Mittelalters. Zwar hatte schon der neue Geist zu wirken angefangen. Die beiden, aus den siebziger und achtziger Jahren des 15. Jahrhunderts stammenden Kirchen S. Maria del Popolo und S. Agostino des mit der Kurie eng verbundenen Augustiner-Eremitenordens waren schon im neuen Stil erbaut, der, wie wir hörten, auf Pellikan einen starken Eindruck machte [104]. Mit dem gewaltigen Kuppelbau von St. Peter hatte man begonnen. Und schon erhoben sich neue, prunkende Paläste in der Residenz des Papstes und den benachbarten Stadtteilen. Jenseits des großen Trümmerfeldes, an der Südmauer, hatte schon Sixtus IV der Residenz der mittelalterlichen Päpste, dem Lateranpalast, seine Fürsorge zugewandt. Innocentius VIII und Alexander VI hatten den Bau nicht aus den Augen verloren, und Julius II schenkte ihm von den ersten Tagen seines Pontifikates an seine Aufmerksamkeit [105]. Auch die Straßen fingen an sich zu verändern. Die „Papststraße", auf der die Päpste von St. Peter auf dem Vatikan zur Laterankirche auf dem Coelius gelangten, war von Sixtus IV erweitert worden, und wiederum von Innocentius VIII und Julius II [106]. Eine neue breite, noch heute bestehende Straße, die Via Julia, hatte Julius II „zum Nutzen der ganzen Stadt" anlegen lassen. Sie reichte von der vatikanischen (julischen) Brücke bis zur Sixtusbrücke [107] und war die erste monumentale Renaissancestraße, die Rom erhielt [108]. Eine Inschrift feierte schon 1512 Julius II als den Schöpfer neuer Straßen in dem zu eng gebauten Rom mit seinen krummen Gassen [109]. Die Tage der mittelalterlichen Stadt waren gezählt. Neue Einzelbilder tauchten schon auf. Aber das Gesamtbild war noch mittelalterlich. Noch wurde das Straßenbild von den krummen, winkeligen, engen und schmutzigen Straßen beherrscht. Noch standen überall die schmalen, hohen und düsteren Häuser, von denen nur einige wenige sich bis heute erhalten haben. Auch das Kapitol stand noch ganz als mittelalterliche Burg da. Sie schaute auf zahlreiche Burgen hin, die mit ihren Türmen und Zinnen das Häusergewirr diesseits und jenseits des Tibers überragten. Sie waren in den unruhigen Jahrhunderten die Festungen des stadtrömischen Adels gewesen. Und noch Albertini, der das Rom von 1508 beschrieb, konnte die meisten Häuser der Kardinäle als Türme, d. h. als Burgen beschreiben. Trastevere, das Quartier der Weinhändler und Schiffer, blieb mit seinen dicht gedrängten Häusern und finsteren Gassen, mit seinen zahlreichen Kirchen und Klöstern und seinen wuchtigen Kastellen auch im Zeitalter der Renaissance eine mittelalterliche Stadt. Und am Tiber stand — Kastell und Richtplatz zugleich — noch wie vor am Eingang in den Borgo fest und breit die gedrungene Engelsburg, auf der das päpstliche Banner weithin sichtbar flatterte. Auch die Kirchen und Klöster waren noch fast unberührt vom neuen Geist. Die sieben Hauptkirchen waren Basiliken. Ihr Stil beherrschte die meisten Kirchen. Nur die alte und mächtige Basilika St. Peter auf dem Vatikan mußte einem

Digitized by Google

gewaltigen Kuppelbau weichen, dessen Vorbild man im Pantheon besaß, dem einzigen vollständig erhaltenen, in eine Marienkirche umgewandelten Tempel aus der Kaiserzeit. Aber noch waren das Atrium und das ob seiner Größe von Luther staunend betrachtete Langhaus [110] in ihrer alten, wenn auch baufällig werdenden Gestalt erhalten. Was Luther vom „neuen" Rom sah, war im wesentlichen die Stadt des Mittelalters.

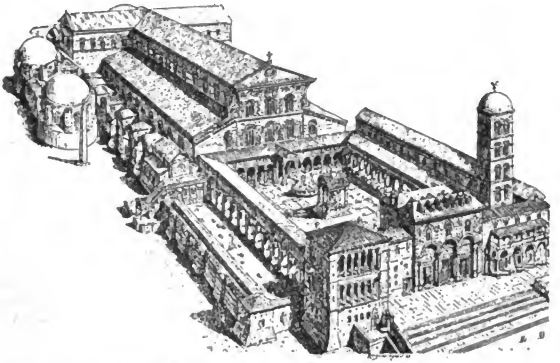


Abb. 13: Peterskirche im Mittelalter. In der Rekonstruktion von Brewer und Crostarosa.

Blühenden Handel und Wandel zu beobachten war ihm darum nicht möglich. Längst hatte Rom aufgehört, ein wirtschaftlicher Hauptort der Welt zu sein. Gut 40 000 Einwohner mag es im ersten Jahrzehnt des 16. Jahrhunderts gezählt haben [111], also nur doppelt so viel wie Erfurt. Venedig, Paris und London übertrafen die Einwohnerziffer Roms um das Vielfache [112]. Am bevölkertsten waren die Quartiere im Tiberbogen und in Trastevere. Aber auch sie erzählten nicht vom Verkehr einer großen Handelsstadt. Mit dem Außenhandel von Nürnberg, Augsburg, Mailand, Venedig und Genua durfte Rom nicht einmal Vergleiche anstellen. Gemessen an ihnen war es eine Landstadt, die auch durch ihre Häfen in Trastevere und Ostia dies Gepräge nicht verlor. Die Gewerbe hielten sich in den Schranken, die die Größe der Stadt und der Pilgerverkehr bedangen. Waren für die Ausfuhr, wie Webwaren, wurden in immer geringeren Mengen erzeugt [113]. Nur im Geldverkehr konnte Rom mit jeder anderen mittelalterlichen Großstadt sich messen. Aber nicht seiner wirtschaftlichen Kraft, nur der päpstlichen Residenz hatte es seine Bedeutung als Bankplatz zu danken. Seitdem die Päpste von Avignon zurückgekehrt waren und der Fiskalismus des hochmittelalterlichen Papsttums fast ins Uferlose gewachsen war, wurde Rom zu einem Vorort des internationalen Geld-

Digitized by Google

verkehrs. Ganz gewiß hatte es auch als Wallfahrtsort Bedeutung. Es war ja die heilige Stadt mit unerschöpflichen Gnaden. Aber die wirtschaftliche Bedeutung der Pilger darf nicht überschätzt werden. Wäre Rom nur Wallfahrtsziel gewesen, so hätte nichts es vor dem Geschick bewahrt, zu einer stillen Landstadt herabzusinken. Die Wallfahrtskirchen mit ihren Klöstern hätten noch einsamer und baufälliger in den Trümmerfeldern des alten Rom gestanden. Ihre Glockenklänge hätten sich in der Wildnis verloren. Und das neue Rom der Tiberniederung hätte in Bescheidenheit und Enge sein Leben gefristet. So gewaltig war der Pilgerverkehr nicht, daß er der Stadt ein sicheres und stetes Wachsen hätte verbürgen können. Ein nicht unbeträchtlicher Teil der Pilger hatte ohnehin nur eine geringe wirtschaftliche Bedeutung für die Stadt. Denn die große Schar der Bettelmönche brachte keine irdischen Schätze nach Rom. Unterwegs fanden sie Unterkunft in den Klöstern des eigenen Ordens oder in den Hospizen befreundeter Orden. In Rom hatte jeder Orden eigene Klöster, in denen aufgenommen und verpflegt wurde, wer von auswärtigen Oberen entsandt worden war. Aus den Mitteln des Klosters wurde der Unterhalt der Gäste bestritten. Der Franziskaner Pellikan trat seine Romreise an, ohne einen Pfennig mitzunehmen. Auf der ganzen Reise war er, dem Brauche seines Ordens gemäß, ohne Geld [114]. In Rom beherbergte ihn das Minoritenkloster Araceli auf dem kapitolinischen Hügel. Auch Luther ist trotz Dresser schwerlich ein großer Zehrpfennig mitgegeben worden. An der großen Menge der von den Bettelmönchen gestellten Pilger hatte also Rom keinen nennenswerten wirtschaftlichen Gewinn. Und selbst der bescheidene Nutzen, den die Schar der Wallfahrer brachte, war abhängig von Roms Bedeutung als päpstlicher Residenz. Viele konnten Rom als Gnadenort nur deswegen aufsuchen, weil Geschäfte sie an die Kurie geführt hatten. Auch Luther verdankte seinen Aufenthalt in Rom nicht einem selbständigen religiösen Entschluß, sondern einem Ordensgeschäft. Selbst der Pilger wären darum weniger gewesen, wäre Rom nicht Sitz der Päpste gewesen. Daß es überhaupt noch wirtschaftliches Leben und Reichtum besaß, verdankte es ganz dem Vatikan. In dessen Nähe hatten sich denn auch die großen Geschäftsherren niedergelassen. In grader Fortsetzung der Engelsbrücke, in der heutigen Via del Banco di S. Spirito, lag die Zecca, das päpstliche Münzgebäude [115]. Hier reihte sich ein Bankhaus ans andere; hier auch standen die Augsburger Häuser der Fugger und Welser, die sich eines Weltrufs erfreuten. Der ganze Rione di Ponte durfte als das Viertel der Bank- und Handelsherren gelten [116]. Am besuchtesten und belebtesten war hier nach Eichard die von der Engelsbrücke bis zum Campus Florae führende Straße mit ihren Verzweigungen [117], also die eben erwähnte Straße der Bank- und Handelshäuser [118]. Auch im angrenzenden Rione di Parione pulsierte noch das volle Leben des spätmittelalterlichen Rom. An dem von Sixtus IV. geschaffenen Campus Floran, dem eigentlichen Forum des spätmittelalterlichen Rom, auf dem die päpstlichen Bullen und polizeilichen Verordnungen angeschlagen, auch Hinrichtungen vollzogen wurden, lagen zahlreiche Kaufgewölbe und Gasthäuser. Auch Verleger und Buchhändler hatten sich hier und in der Nähe niedergelassen [119]. Eichard berichtet von dem regen Verkehr der Gelehrten in den Buchläden [120]. Prälaten und Hofleute, Notare, Agenten, Kopisten und Gelehrte wohnten mit Vorliebe im Rione

Digitized by Google

di Parione [121]. So drängten sich Leben und Verkehr am Tiber zusammen. Wer durch diese Viertel kam, wußte sehr bald, was die Eigenart Roms ausmache und wem es sie verdanke. Er brauchte nicht erst durch die unübersehbare Schar der Bittsteller und Abgesandten darauf aufmerksam gemacht zu werden.

Von der „heiligen" Stadt war freilich grade hier in nächster Nähe des Vatikans und im unmittelbaren Verkehr mit den kurialen Beamten und Agenten wenig zu spüren. In der Geschäftigkeit des Tages und der sehr diesseitigen Anliegen ging unter, was die Seele bewegte. Je näher man der päpstlichen Residenz kam, desto weltlicher wurde das Straßenbild. Zeugten die Bauten des Vatikans und die trotzige Engelsburg von der Kirche als kriegerischer Macht, so erschien sie in der lauten Geschäftigkeit der Viertel am Tiber als ein großer Handelsmarkt. Von dem Rom, das Luther in demütiger Erregung gegrüßt hatte, als es zum erstenmal vor ihm auftauchte, war hier wenig zu spüren. Hier strömten ja aus aller Herren Ländern, sonderlich aus italischen und deutschen Landen, die Pfründenjäger, Bittsteller und Prozeßführenden zusammen, und neben ihnen die Gesandten und politischen Agenten allerlei Art. Als Luther in Rom eintraf, waren diese Viertel freilich weniger laut und bewegt denn sonst. Papst, kuriale Würdenträger und päpstliche Kanzlei hatten die Stadt verlassen und sich in die Nähe des Kriegsschauplatzes begeben. Doch das war eine zufällige Stille, die den Charakter jener Quartiere nicht zu ändern vermochte. Geistlicher, würdevoller wurden sie nicht, weil vorübergehend das übliche lärmende Getriebe und aufdringliche Gepränge fehlte. Auch erzählte schon ihre äußere Erscheinung von den Aufgaben, denen sie dienten. Und das neben aller geschäftigen Weltlichkeit und dem äußeren Prunk hergehende Laster verkroch sich nicht, weil zeitweilig ruhigere Wochen eingezogen waren. Das reiche Quartier der Bank- und Handelshäuser, die den kirchlichen Schacher vermittelten, war zugleich der Wohnsitz der Hetären, der „Cortegianen" und der Halbwelt aller Stufen. Sie durften ungescholten sich bis in den Borgo vorwagen. Kardinäle und selbst Päpste gewährten den berufslosen Frauen mit den hochtrabenden Namen, die sie humanistischen Freunden verdanken mochten, unbedenklich dort Gastrecht. Die Vornehmsten unter ihnen, wie die viel genannte Donna Imperia de Cugnatis, deren Palast bei der Engelsbrücke lag, verfügten über einen eigenen Hofhalt [122]. Die Ungezählten, denen es nicht geglückt war, Personen von Rang und Vermögen einzufangen, lebten schließlich, wenn sie nicht noch im letzten Augenblick den Weg zu einer bescheidenen Ehe fanden, als gewöhnliche Dirnen zumeist im Rione della Regola, einem halben Armenviertel. Von der Lustseuche sprachen auch kirchliche Würdenträger, ohne zu erröten. Ja selbst dem griechischen Laster hatten sich die Pforten auch der Kurie geöffnet [123]. Und während die Halbwelt in die Paläste einzog, kostbare Gewänder trug und verschwenderische Feste gab, gingen die Kirchen und Klöster, die auf dem Gebiet des alten Rom lagen, dem Verfall entgegen. Selbst die ehrwürdige Laterankirche mit ihren großen Erinnerungen aus dem Mittelalter wurde trotz der Aufmerksamkeit, die ein Julius II dem Lateran schenkte, baufällig. Albertini beschreibt sie als eine halbe Ruine. Und Heemskercks Zeichnung (vgl. Abb. 15) zeigt deutlicher als viele Worte und wahrer als die Lobeserhebungen der Hofschranzen den Verfall der Gebäude und die Vernachlässigung ihrer nächsten

Digitized by Google

Umgebung. Stiftskirchen und Klöster waren in Kommende gegeben, ihre Chorgebete verstummten und ihre Einkünfte halfen dem Besitzer die Freuden des Diesseits erschließen. Alle Grade der Weltlichkeit von der Vernachlässigung kirchlichen Ernstes bis zu ungezügeltem Erwerbssinn, offener Frivolität und schamlos gewordener Sinnlichkeit waren heimisch in der heiligen Stadt der Märtyrer, die der ernste Mönch aus dem Norden mit ehrfürchtiger Scheu und bewegtem Herzen betrat.

4.

Vier Wochen währte Luthers Aufenthalt in Rom. Was wir davon wissen, ist wenig; und auch dies Wenige ist lückenhaft genug. Nie hat er zusammenhängend sich über diese römischen Wochen geäußert. Von Pellikan und anderen besitzen wir Reiseberichte, die jedenfalls einen äußeren Aufriß bieten. Luther hat nie dergleichen vorzulegen unternommen. Seinen Aeußerungen über die römischen Tage haftet fast immer der Charakter des Zufälligen an. Erinnerungen, die im Augenblick aufsteigen, werden in Worte gekleidet; nicht aber wird der Versuch gemacht, ein geschlossenes Bild auch nur einiger Tage zu zeichnen. Und was erzählt wird, steht nicht einmal stets als reine Erinnerung da, sondern kann mit Urteilen verknüpft sein, die den reformatorischen Kampfjahren angehören oder mit Angaben verwoben sein, die von anderen Romfahrern stammen, zum Teil von solchen, die wie Dr. Johann von der Wick, Lic. Liborius Magdeburg und Dr. Heinrich Schneidewin Jahre lang in Rom gelebt hatten. Luther während seines römischen Aufenthalts auf Schritt und Tritt zu folgen, ist darum unmöglich. Nur einige flüchtige Skizzen können gegeben werden. Ja so dürftig sind Luthers Mitteilungen oder vielmehr, so sehr sind sie dem Zufall des Augenblicks entsprungen, daß über die Verhandlungen, um derer willen die Reise unternommen worden war, überhaupt nichts verlautet. Wären wir nur auf des Reformators Aeußerungen angewiesen, so wüßten wir weder, in welchen Ordensgeschäften er nach Rom gewandert sei noch mit welchem Erfolg er oder sein Gefährte seines Auftrags sich entledigt habe. Er schweigt sich gründlich darüber aus.

Unbedenklich darf aber angenommen werden, daß die beiden Vertrauensmänner der sieben renitenten Klöster ohne Verzug die Schritte taten, die ihre Aufgabe erheischte. Sie begaben sich also, wohl schon am Tage nach ihrer Ankunft [124], über die fast unbebauten Felder des Campo Marzo nach San Agostino im vornehmen und recht dicht bewohnten Rione S. Eustachio. Hier in unmittelbarer Nähe des in alle mögliche Weltlichkeit getauchten Rione di Ponte trugen sie dem Ordensprokurator die Beschwerde ihrer um die Observanz besorgten Klöster vor und erbaten die Genehmigung zur Appellation. Ihnen blieb nun nichts weiter übrig als zu warten, wie ihr Gesuch aufgenommen werde. Wurde es abschlägig beschieden, so konnten weitere Schritte nicht mehr gemacht werden [125]. Ihre Anwesenheit in Rom wurde dann gegenstandslos, und sie konnten sich auf die Heimkehr rüsten. Bis dahin waren sie Gäste des Augustinerklosters am flaminischen Tor und den Geboten des gemeinsamen Lebens unterstellt, d. h. vornehmlich zum Chordienst und Kapitel sowie zur gemeinsamen Tischsitzung verpflichtet [126]. Wie die Antwort ausfallen werde, konnte im Grunde nicht zweifelhaft sein. In eigenmächtiger Ge-

Digitized by Google

sandtschaft erschienen, durften sie kaum erwarten, freundliches Gehör zu finden. Sachlich hatte der Prokurator ohnehin keine Veranlassung, den „Renitenten" entgegen zu kommen. Der General hatte ja die Pläne Staupitzens ganz entschlossen gefördert und jeden Widerspruch gegen die Union mit schweren Strafen bedroht. Abweisung des Gesuchs war darum wahrscheinlicher als wohlwollende Prüfung, geschweige denn Berücksichtigung. So ist es in der Tat gekommen. Im Laufe des Monats Januar ist, wie wir seit kurzem aus den Regesten des Generalats wissen, den beiden Abgesandten eröffnet worden, daß die Appellation nicht zugelassen sei [127]. Ob sie lange auf diesen Bescheid haben warten müssen, ist uns nicht bekannt. Nur das Ergebnis ist uns summarisch überliefert worden. Der Fall lag freilich so klar, daß zeitraubende Verhandlungen nicht nötig waren. Immerhin dürfte die Antwort nicht sofort erfolgt sein. Denn Luther ist volle vier Wochen in Rom geblieben. Ohne zwingenden äußeren Grund hätte das von vielen Brüdern aufgesuchte Kloster am flaminischen Tor ihn schwerlich so lange beherbergt. So mag die Antwort sich verzögert haben, zumal eine Rückfrage beim Generalat vermutet werden darf. Doch wie dem auch sei, auf jeden Fall fand Luther Gelegenheit, im neuen und alten Rom sich umzusehen und die römischen Wochen nach Möglichkeit auszunutzen.

Seine ersten Schritte werden der Generalbeichte gegolten haben. Daß er seit langem den Wunsch hegte, durch eine Generalbeichte in Rom den Kampf um Heiligkeit und Vollkommenheit sich zu erleichtern, brauchen wir nicht zu bezweifeln. Dann aber wird er, da die Dauer seines römischen Aufenthalts unbestimmt war, möglichst schon in den ersten Tagen seinen alten Wunsch zu befriedigen getrachtet haben. Von einem, noch dazu der Gleichgültigkeit entspringenden Verzicht kann keine Rede sein [128]. Er war seines Wunsches keineswegs überdrüssig geworden, fand aber zu seiner peinlichen Ueberraschung „gar ungelehrte Leute" [129], d. h. Priester, deren berufliche, also kasuistische Bildung so dürftig war, daß sie als Beichtväter versagten [130]. Dem Bettelmönch, der eifrig, noch über das von den Konstitutionen vorgesehene Maß hinaus, zu beichten sich gewöhnt hatte, der wie jeder gewissenhafte Augustiner Observant nach häufiger Beichte lechzte und der am Zuspruch erfahrener Beichtväter sich hatte aufrichten dürfen, mußte diese in Rom ihm begegnende Unwissenheit eine schwere Enttäuschung bringen. Er hatte es mit der Beichte bitter ernst genommen. Sie war ihm weder als Beichtkind noch als Beichtvater ein Werk, das geschäftsmäßig oder lässig getrieben werden konnte. Leidenschaft der Aufrichtigkeit und Verantwortlichkeit der Gewissenhaftigkeit waren ihm mit der Beichte unzertrennlich verbunden. Und nun mußte er erleben, daß es Priester gab, denen sogar das berufliche Wissen und die amtliche Geschicklichkeit fehlten, die also nicht einmal die allgemeinsten Bedingungen erfüllten, über die sakramentale Form der Beichte und die vorbehaltenen Fälle nicht unterrichtet waren. Ein bitterer Nachgeschmack mag ihn an die Beichte erinnert haben, nach der ihn sehnlichst verlangt hatte.

Auch die römischen Meßpriester haben ihn schwer enttäuscht. Er selbst stand mit dem heiligen Ernst dessen, der vor Gottes Angesicht getreten ist, vor dem Meßaltar. Zu den Worten des Missale mit der schuldigen Ehrfurcht und inneren

Digitized by Google

Zustimmung sich zu bekennen, war ihm selbstverständlich. Auch die Messe war ihm kein Geschäft, sondern ein Werk, an dem seine Seele hing. So hat er denn auch in Rom viele Messen gelesen: „Ich bin zu Rom gewest (nicht lange) hab da selbs viel messe gehalten, vnd auch sehen viel messe halten“ [131]. Aber was er sah, hat ihn nicht erbaut. Als „recht ernster frommer“ junger Mönch — so versichert er [132] — hatte er das Weichbild Roms betreten. Aber den in ihm brennenden Eifer um das Heilige suchte er selbst an den Altären Roms vergeblich. Jene Gewissenhaftigkeit, die Biels Erläuterung des Meßkanons von ihm gefordert hatte und die er bis ins Skrupulöse steigern konnte, fand er bei den römischen Meßpfaffen in der Regel nicht. Der Mönch, der keine Verstöße sich wollte zuschulden kommen lassen, der auf die Würde der heiligen Handlung bedacht war und die Worte des Missale mit dem Herzen betete, stand den römischen Zelebranten im Wege. Sie mochten nicht so viel Zeit auf eine Messe verwenden wie er. Sie konnten so schnell „rips, raps“ Messe lesen, als trieben sie ein Gaukelspiel. Ehe Luther zum Evangelium kam, waren sie bereits fertig. Seine Zelebration, die kein Ende zu finden schien, machte sie unruhig. Sie hätten ihn am liebsten mit einem ungeduldigen „Passa, passa, imer weg, kom da von“ vom Altar fortgedrängt [133]. An einem Altar der Sebastiansbasilika sah er einmal in einer Stunde sieben Priester die Messe zelebrieren [134]. Dies erzählt er nicht als „Humorist“ [135], sondern mit dem Grauen dessen, der wider Erwarten eine ihm bis dahin fremd gewesene frevelhafte Eilfertigkeit und Geschäftigkeit entdecken mußte [136]. Noch in späten Jahren regt er sich über den auch einem Pellikan aufgefallenen Altar in der Krypta von St. Sebastian auf, an dem gleichzeitig zwei Priester, einander gegenüberstehend und nur durch ein Gemälde getrennt, die Messe zelebrierten [137]. Die liturgische und theologische Bildung der Meßpriester war erstaunlich dürftig. Er erzählt von Priestern, die sich in den Sakramenten nicht auskannten und nur drei Messen lesen konnten. Ihre Kenntnisse des Lateinischen waren oft stümperhaft [138]. Nicht minder schmerzlich als diese Erfahrungen waren ihm die aller Achtung vor dem Heiligen baren, als Lästerung von ihm empfundenen Unterhaltungen ungläubiger italienischer Kurtisanen über die Messe: „Da höret ich vnter andern guten groben grumpen, vber tische, Kurtisanen lachen vnd rhümen, wie etliche messe hielten, vnd vber dem brot vnd wein sprechen diese wort: Panis es, panis manebis, vinum es, vinum manebis, vnd also auff gehaben“ [139]. Solche Worte taten dem ernsten frommen Mönch „weh“. Er dachte, wenn man zu Rom frei und öffentlich über Tisch also rede, so könnten auch Papst und Kardinäle samt den Kurtisanen in gleicher Weise Messe lesen. „Wie fein were ich betrogen, der ich von ihnen so viel Messe gehört hatte“ [140].

Beicht- und Meßpriester mitsamt den Kurtisanen haben dem jungen Mönch, der nach Ernst und Würde trachtete, schwere Enttäuschungen bereitet. Auch sonst vernahm und beobachtete er viel, was die Ehrfurcht vor dem heiligen Rom zu schwächen geeignet war. Die in Kommende gegebenen Klöster sah er veröden [141]. Papst und Kardinäle haben die reichen Klöster und Kirchen innerhalb und außerhalb der Stadt „verschlungen“. Frauen- und Männerklöster, die wie das Kloster der heiligen Agnes 150 Nonnen gehabt, sah er „verwüstet“ und entvölkert. Die „großen, herrlichen Kirchen und Stifte“ schienen ihm „wie die ledigen Scheunen“

Digitized by Google

dazustehen [142]. Die Kardinäle aber, reich geworden durch Klöster und Stifter, fand er im Besitz prunkender moderner Paläste. Ihren weltlichen Aufwand, der mit dem von Fürsten und Königen sich messen konnte, hat er freilich mit eigenen Augen nicht gesehen. Als er sich in Rom befand, waren die Kardinäle bis auf zwei außerhalb der Stadt. Die beiden Zurückgebliebenen konnten keinen Aufwand treiben. Denn der eine lag im Sterben und der andere schmachtete als Gefangener im Kerker der Engelsburg [143]. Aber die reichen Kardinalspaläste, auf die sein Blick fiel [144], zeugten doch vom „Pomp" der Kardinäle [145]. Und darüber Einzelheiten zu erfahren, war der römische Aufenthalt lang genug. Daß Habsucht, Prunk und Verschwendung an der Kurie sich häufen, rügt er schon in der Vorlesung über den Römerbrief mit scharfen Worten [146]. Schwerlich als einer, der nur allgemeine Anschuldigungen ohne eigene Anschauung weitergibt. Ein Blick des Bettelmönchs auf die Palazzi Venezia und Riario durfte wirklich genügen, um von der „Habsucht" und „Verschwendung" der Besitzer zu überzeugen. Auch wurde in Rom und anderwärts genug davon erzählt. Luther hätte ganz gewiß nicht nach Rom zu reisen nötig gehabt, um darüber Zuverlässiges zu erfahren. Ueberall in der Kirche sprach man davon und konnte Verbürgtes nennen. Aber was er in Rom sah und vernahm, gab seinen Urteilen die Kraft der Anschauung.

Schärfer, geschweige denn gehässiger als die Urteile anderer Romfahrer waren sie keineswegs. Selbst was er über das ausschweifende Leben der geistlichen Würdenträger mitteilte, entfernte sich in allem Wesentlichen nicht von der Wirklichkeit und deckte sich mit dem, was andere, durchaus nicht voreingenommene Beobachter zu berichten wußten. Natürlich haben Klatsch und Verleumdung auch eines Alexanders VI und der Borgias sich bemächtigt. Alexander VI wurde ihm als ein Marrane, d. h. als ein getaufter Jude geschildert, der nichts geglaubt habe [147], als schamloser Lüstling gelebt und schließlich an dem Gift gestorben sei, das er seinen Gegnern auf einem Festmahl zugedacht [148]. Alles aber zu prüfen, was über diesen Papst und seine Sippe damals in Umlauf gesetzt wurde, war dem jungen Mönch aus dem Norden gar nicht möglich. Der regierende Papst selbst, Julius II aus dem Hause Rovere, duldete die ärgsten sogar öffentlichen Beschimpfungen Alexanders [149]. Die Versuchung, alles zu glauben, was von ihm erzählt wurde, war darum groß genug. Auch gab es der verbürgten Schamlosigkeiten unter dem Pontifikat Alexanders und auch eines Julius II genug, um selbst das Aergste für möglich und wahrscheinlich zu halten [150]. Wenn Luther in späteren Jahren schaudernd davon berichtet, so tut er es nicht mit gekünstelter Entrüstung. Er braucht sich auch nicht böswilliger Leichtgläubigkeit [151] oder einer besonderen „Empfänglichkeit" für Skandalgeschichten zeihen zu lassen. Die Lasterhaftigkeit war so öffentlich, daß er „selbs zu Rom höret auf den Gassen frei reden: Ist eine Hölle, so stehet Rom drauf" [152]. „Und etliche Kurtisanen sagten also: Es kann so nicht stehen, es muß brechen" [153]. Ob das schon 1520 von ihm erwähnte Sprichwort der Wallfahrer: „Je näher Rom, je ärgere Christen" schon 1510/11 ihm bekannt war, erfahren wir nicht [154]. Doch daran liegt wenig. Aergernis gab es mehr als genug [155]; und Heiligkeit, wie er sie suchte, fand er grade dort am wenigsten, wo er sie am ersten hätte erwarten dürfen. Die Sittenlosigkeit sah er in allen möglichen,

Digitized by Google

sogar den von Paulus im Brief an die Römer (1, 26) gebrandmarkten Formen sich ausbreiten, die christliche Freiheit zu Dispensationen allerlei Art mißbraucht [156] und die göttliche Ordnung mißachtet werden [157]. Wer aber „drumb trawret", der galt, wie er hörte, als „ein Bon Christian, das ist ein nar" [158].

Trotzdem fand der „ernste, fromme Mönch" das heilige Rom. Alle selbst vor Frivolität und Schamlosigkeit nicht zurückschreckende Unheiligkeit des neuen Rom hat ihm die heilige Stätte nicht verdeckt. Jüngst will man freilich beobachtet haben, daß er innerlich dem neuen Rom schon nahe stand. Im Umgang nicht wählerisch, den Verbreitern unverbürgter Schandgeschichten gern sein Ohr leihend, unter den Zerstreuungen des Aufenthalts seine priesterlichen Pflichten vernachlässigend ließ sich der Mönch von seiner Liebe zur Welt so weit hinreißen, daß er dem Papst eine Bittschrift einreichte, es möchte ihm gestattet sein, zehn Jahre lang in Italien in weltlichen Kleidern zu studieren [159]. Das unerhörte Gesuch wurde abgewiesen. Der Bittsteller hätte dies voraussehen können. Aber schon in „freier Sinnesrichtung" lebend, kränkte ihn der abschlägige Bescheid schwer. In unfreundlichen Urteilen schüttete er seinen Grimm über die Kurie aus, die doch nur pflichttreu gehandelt hatte [160]. Der Gewährsmann dieser überraschenden Schilderung ist der uns sattsam bekannte Oldecop. Den Phantasien und Ammenmärchen dieses Hildesheimer Kanonikers mag freilich gespannt lauschen, wem Hintertreppenromane ergötzlicher sind als echte Geschichte. Wer aber diesen Geschmack nicht zu teilen vermag, wird nicht wünschen, daß auch nur der Versuch gemacht werde, ihm ernsthaftere Beachtung zu schenken [161]. Von einem „zerstreuenden Aufenthalt in der Ewigen Stadt" ist vollends keiner Ueberlieferung etwas bekannt; es sei denn, daß die Pilgergänge als „Zerstreuung" zu gelten hätten. Dann wäre jeder fromme Pilger „Zerstreuungen" nachgegangen. Im übrigen hätte, wer Luther den unheilvollen Wirkungen der Zerstreuung aussetzt, wohl fragen dürfen, unter welchen äußeren Bedingungen sein Aufenthalt in Rom stand. Er war doch nicht in einem der um den Campus Florae gelegenen Gasthöfe oder in einem der zahlreichen deutschen Wirtshäuser des Borgo abgestiegen, um nun nach eigenem Gutdünken in den „interessanten" Vierteln des neuen Rom sich zu zerstreuen. Der Augustiner Bettelmönch wohnte im Kloster am flaminischen Tor, jenseits des fast wüste liegenden Marsfeldes. Und er war an die Hausordnung des zur lombardischen Kongregation, also zur Observanz gehörenden Klosters gebunden. Auch am gemeinsamen Stundengebet sich zu beteiligen gehörte zu seinen Obliegenheiten, sofern nicht die Geschäfte der Sendung und die Wallfahrtsgänge es verwehrten. Nach Belieben in den Straßen und Schenken des neuen Rom sich aufzuhalten oder in den Ruinen des alten herumzusteigen, machte die mönchische Lebensordnung unmöglich; dann wenigstens, wenn sie noch eines Restes von Ansehen sich erfreute. In einem Kloster der lombardischen Kongregation dies nicht vorauszusetzen haben wir keinen Anlaß [162]. Die Augustiner von Maria del Popolo sind nicht gleichgültiger gegen mönchischen Ernst gewesen als die Minoriten von Araceli auf dem Kapitol. Der vom Humanismus ergriffene Pellikan hätte gern die Ruinen der Gebäude und Bäder aus dem Altertum untersucht. Ihm wurde aber die Erlaubnis versagt [163]. Warum Luther die Bewegungs-

Digitized by Google

freiheit eines Weltchristen besessen haben soll oder nach Art eines durch keine klösterliche Ordnung Gebundenen sich hätte sollen zerstreuen können, bleibt unverständlich.

Ihm fehlte aber auch ganz der Wunsch, Rom als Herd der Zerstreuungen aller Grade kennen zu lernen. Ihm war es Anstoß und Aergernis genug, daß er allerlei Unheiligkeit beobachten mußte. Und ihn, der mit einer Generalbeichte die römischen Wochen eröffnete, zog es nicht zu Stätten und Kreisen, in denen der Spott über das Heilige zu Hause war. Daß er seinen Verkehr grade unter Spöttern suchte, ist eine mehr als leichtgeschürzte Annahme. Stieß er auf leichtfertige Kurtisanen, die „über tische" „grobe grumpen" zum Besten gaben [164], so fand er doch auch solche, denen das Treiben des offiziellen Rom ein Greuel war und die einen Zusammenbruch befürchteten [165]. Während die Frivolität ihn entsetzte, behielt er in freundlichem Gedächtnis, was ihm damals und später an ernster Gesinnung und Reinheit des Wandels begegnete. Noch in späten Jahren konnte er Aegidius, den General seines Ordens, auch einen Minoriten Ludwig und einige andere Ungenannte aus dem Pontifikat Leos X rühmen, die die Sittenlosigkeit des Papsttums unerschrocken gerügt hätten [166]. In der für deutsche und niederländische Pilger gestifteten „deutschen Kirche im Spital" S. Maria dell' Anima in der Nähe von S. Agostino umfing ihn die Luft der Heimat. „Die ist die beste, hat einen deutschen Pfarrherrn" [167]. Damals war Heinrich Bode Sakristan der Kirche [168]. Hier also hat Luther den Meßpriester mit der Würde zelebrieren sehen, die er an den Altären der Italiener schmerzlich vermißte. Hier auch mag er jene „Kurtisanen" angetroffen haben, die seinen Abscheu vor der Entweihung des Heiligen teilten und ein böses Ende befürchteten. An dieser „besten Kirche" des neuen Rom fand er, mochte auch das mit ihr verbundene Spital damals sehr vernachlässigt sein [169] und mit den trefflich geleiteten und unterhaltenen Spitälern, wie er sie in Florenz beobachtet hatte, sich nicht messen können, doch religiösen und kirchlichen Ernst. Weder sein persönlicher Verkehr noch die Erwartungen, mit denen er auf den römischen Aufenthalt hinsah, rechtfertigen die Vermutung, daß kirchliche Freisinnigkeit und Gleichgültigkeit gegen fromme Pilgerbräuche ihn um den Segen der Gnadenstätten Roms könnten gebracht haben. Die Generalbeichte hatte zudem jene innere Heiligkeit schaffen sollen, die eine möglichst starke und umfassende Wirkung der römischen Gnaden verbürgte. So ist denn Luther, vermutlich begleitet von einem deutschen Bruder [170] und ausgerüstet mit einem gedruckten Pilgerführer, der die „Merkwürdigkeiten der Stadt Rom", die mirabilia urbis Romae aufzählte, durch das heilige Rom gepilgert. Die Enttäuschungen, die er erlebte, haben ihn nicht bestimmt, den Gnadenstätten der Pilger fern zu bleiben. Ueber dem unheiligen Treiben des neuen Rom hat er das heilige alte Rom so wenig aus den Augen verloren, daß er vielmehr grade ihm seine ganze innere Aufmerksamkeit schenkte. Rom blieb ihm allem zum Trotz die heilige Stadt. Es predigte durch seine Ruinen von der Gerechtigkeit des Gottes, der sich nicht spotten läßt [171]. Und es zeugte durch seine Katakomben von einer Heiligkeit, wie sie in solchem Umfang und in solcher Lauterkeit und Kraft keine andere Stadt der Christenheit aufzuweisen vermochte. Es war die Stadt, die die unbeirrte Gerechtigkeit Gottes kündete; aber auch die Stadt, in der die Herzen an dem Martyrium ungezählter Heiligen sich entflammen konnten und über der

Digitized by Google

das Wohlgefallen Gottes schwebte. Die Unheiligkeit des lebenden Geschlechts wurde reichlich und überreichlich aufgewogen durch die Heiligkeit jenes Geschlechts, vor dessen sterblichen Resten man im unterirdischen Rom in ehrfürchtigem Gebet stand. Der ernste fromme Mönch, als den Luther sich selbst schildert, konnte das heilige Rom finden und an ihm sich zu erbauen hoffen, weil er als gläubiger Katholik von den unermeßlichen Verdiensten der Märtyrer überzeugt war und ihre Wirkung auf Gott kannte. Noch in der Genugtuungsordnung seiner religiösen Erziehung lebend durfte er glauben, in der Märtyrerstadt Rom heiliges Land erreicht zu haben und darum auf einem Boden zu stehen, auf dem das Wohlgefallen des ewigen Richters ruhe [172].

Luthers innere Verfassung kann demnach nicht zweifelhaft sein. Er sah die Stadt mit den Augen des gottesfürchtigen, auf Genugtuung für seine Sünden bedachten Pilgers an [173]. Er rüstete sich, ihrer Schätze ganz teilhaftig zu werden. Und er ließ sich nicht irre machen durch das Anstößige, das er sah und hörte. Wie jedoch er sich des Segens der heiligen Stätte zu bemächtigen suchte, können wir im einzelnen nicht feststellen. Die zerstreuten Mitteilungen des Reformators geben kein abgerundetes Bild. Manche Angaben fußen auch nicht auf eigener Beobachtung, sondern auf dem, was ihm später von anderen erzählt wurde. Das große Heiligtum der Kapelle Sancta Sanctorum im Lateran, das von himmlischen Händen gemalte Bild Christi, hat er nicht gesehen. Denn die Kapelle war verschlossen [174]. Auch die Häupter Petri und Pauli, dies zweite große Heiligtum des Laterans, sind ihm nicht zu Gesicht gekommen. Er gedenkt freilich oft genug dieser Reliquien, beschreibt sie aber als hölzerne Köpfe [175]. Diese Fabel muß ihm irgend jemand in späteren Jahren zugetragen haben und er hat sie für bare Münze hingenommen. Kurz vor seinem Tode hat er denn auch versichert, daß er die Köpfe, die übrigens nur am 29. Juni ausgestellt wurden, nicht gesehen habe. Ebenso wird es sich mit dem Schweißtuch der heiligen Veronika verhalten. Er schildert es als ein schwarzes Brett, „mit tzweyen seydenen tuchern behangen“ [176]. Auch dies berühmte Heiltum, das ohnehin nicht allgemein und jederzeit zugänglich war, kennt er darum nicht aus eigener Anschauung. So wird man die Mitteilungen über die römischen Reliquien und Gnadenstätten mit Vorsicht aufnehmen müssen. Man kann auch die Lücken nicht ohne weiteres aus den Pilgerführern ergänzen. Denn ob der im Kloster am flaminischen Tor sich aufhaltende Mönch alle „Merkwürdigkeiten“ aufsuchen konnte, die in den Pilgerbüchern aufgezählt waren, bleibt unsicher. Außerdem will ja stets erwogen sein, ob sie grade in jenen Wochen besichtigt werden konnten, in denen Luther in Rom war. Immerhin besitzen wir aber eine summarische Mitteilung des Reformators, die nicht nur von seinem Pilgereifer zeugt, sondern auch uns anweist, die Vorsicht nicht zur Aengstlichkeit zu steigern. Er bekennt nämlich, als „ein toller Heiliger durch alle Kirchen und Klüfte“ gelaufen zu sein [177]. Er hat also mehr gesehen, als der Zufall uns überliefert hat. Diesseits und jenseits des Tibers, außerhalb und innerhalb der Mauern, vor den Altären des „alten“ und des „neuen“ Rom dürfen wir ihn suchen. Nur der Versuch bleibt aussichtslos, seine Pilgergänge auf die Wochen seines römischen Aufenthalts zu verteilen.

Digitized by Google

Schon das Kloſter, das ihn beherbergte, war an heiliger Stätte errichtet. Wo die Kirche ſich erhob, ſtand ehemals, ſo berichtet der Pilgerführer, ein großer Nußbaum, auf dem die Teufel wohnten. Wer an ihm vorbeikam, wurde „geläſtert", ohne zu wiſſen, wer den Frevel beging. Eine andere Ueberlieferung meldet gar, daß „die Teufel allen leuten und allem vich die heubter abprachen, die zu dem thor auß und eingingen" [178]. Rom war gegen dieſe Verkehrsſtörung oder gegen dies teufliſche Morden an dem belebteſten Tor wehrlos, bis dem Papſt Paſchalis von Maria offenbart wurde, er ſolle den Nußbaum abhauen und der lieben Frau zu Ehren eine Kirche bauen. In großer Prozeſſion zog man zum flaminiſchen Tor vor den Nußbaum. Der Papſt ſelbſt tat den erſten hieb „und ratet denſelben baum ganz us der erden: da fant man under dem baum ein ſark, darin ſo lag der lib des boſen Nerons". Paſchalis ließ den Leib Neros und den Nußbaum zu Pulver verbrennen, verbannte alle Teufel, die auf dem Baum geſeſſen, baute eine Kirche und nannte ſie Maria de populo „darumb, daß ſo vil folck da was und gab darzu zwei tuſent jar ablas und zweihundert und dreizehn karein" [179]. Sixtus IV, der die Kirche von Grund aus erneuern ließ, mehrte ihre Gnaden. „Wer darin komet uff all unſer lieben frau wentag: und an ydem beſunder und alle ſamstag in der faſten, der hat do jeden tag in beſunder ſolle gnad und ablas aller ſunde" [180]. Von Norden her Rom betretende Pilger ſuchten, wie wir aus Pellikans Reiſebericht wiſſen [181], ſofort dieſen Gnadenort auf. Luther hat mit nicht geringerer Andacht als ſpäter Pellikan vor den geiſtlichen Schätzen dieſer Kirche gekniet, ihre Gnaden ſich angeeignet und an ihrer Legende ſich erbaut. An der milviſchen Brücke hatte der klägliche Tod des Chriſtenfeindes Maxentius und der große, entſcheidende Sieg des unter dem Kreuz kämpfenden Konſtantin vor ſeiner Seele geſtanden. Und das Kloſter, das ihm zur Herberge beſtimmt war, zeugte mit ſtarker Eindringlichkeit von dem jämmerlichen Geſchick deſſen, der der Erzfeind der Chriſten geweſen und im Rufe eines Antichriſten ſtand. Zugleich nannte es einen Schatz ſein eigen, wie Luther ihn bis dahin noch nicht geſehen, eine Madonna, die der heilige Lukas ſelbſt gemalt hatte [182]. Rom beſaß mehrere Gemälde dieſes Künſtlers und Evangeliſten in einer Perſon. Auch die Minoriten von Araceli erfreuten ſich einer vom heiligen Lukas gemalten Madonna. Und ſie kann Luther, der auf dem Kapitol geweſen iſt und das Minoritenkloſter kennt [183], ebenfalls betrachtet haben. Die Auguſtiner Eremiten waren aber doch bevorzugt. Denn auch die Kirche des heiligen Auguſtin beſaß eine von Lukas gemalte Madonna. Auch dieſes Heiligtum zu beſichtigen hat Luther, der ſchon am Tage nach ſeiner Ankunft in Rom das Kloſter bei St. Auguſtin hatte aufſuchen müſſen, nicht unterlaſſen. Die Künſtler der Renaiſſance ſchufen freilich andere Madonnen. Aber die Kunſtwerke des Evangeliſten machten einen tieferen Eindruck auf den Mönch aus dem Norden, als die ſchon in verſchiedenen Kirchen zugänglichen Gemälde der florentiniſchen und anderer Künſtler der anbrechenden Renaiſſance. Von ihnen ſchweigt er, vom Kunſtwerk des heiligen Lukas redet er. An der Sprache der Linien und Farben lag ihm wenig. Er beugte ſich der übernatürlichen Kraft und Wirklichkeit, von der die Pinſelſtriche des heiligen Lukas kündeten. Kurz bevor er als Gaſt des Kloſters aufgenommen wurde, hatte der Kaplan beim Kardinal von Sta. Sabina, der Florentiner Francesco Albertini

Digitized by Google

die „Merkwürdigkeiten" von S. Maria de Populo in seinem Führer durch das neue Rom erwähnt. Er macht auf ihre vielen, mit Gemälden und Marmorstatuen geschmückten Kapellen aufmerksam, preist Julius II, den Mäzen der Kirche, und nennt auch Pinturicchio, dessen Fresken heute noch die Besucher Roms anlocken [181]; doch von dem berühmten Kunstwerk des heiligen Lukas schweigt er. Dieser florentinische Priester sah die Kirche der Augustiner Eremiten mit anderen Augen an als Luther, der auf Stimmen aus der übernatürlichen Welt lauschte und darum nicht auf die neuen, sondern auf die heiligen „Sehenswürdigkeiten" achtete.

Darum war ihm auch das Pantheon eindrucksvoll. Daß er die Schönheit des Tempels, dieses einzigen ganz erhaltenen antiken Bauwerks, lebendig empfunden habe [185], kann seinen Aeußerungen nicht entnommen werden. Freilich ist auch ihr Aeußeres ihm aufgefallen. Es war natürlich etwas besonderes, wenn als Kirche ein Rundbau diente, zu dem man wegen des aufgehäuften Schutts der Jahrhunderte auf mehreren Stufen hinabsteigen mußte, und der keine Fenster hatte, sondern sein Licht durch ein „rundes Loch" der Kuppel empfing. Und auch der Umfang der mächtigen Marmorsäulen des Inneren konnte sehr wohl, wie es denn auch geschah, seine Aufmerksamkeit wecken [186]. Doch das heißt keineswegs, daß er bewundernd vor der Schönheit des alten Baues und dem künstlerischen Geist des Altertums still gestanden habe. Er war ihm merkwürdig, wie auch das Schlagwerk der Nürnberger Uhr es gewesen war. Welche ästhetische Wirkung die eigentümliche Beleuchtung des Innenraums auslöse, wird mit keiner Silbe angedeutet. Nur das technisch Eigenartige, das jedem Beschauer sich aufdrängt, wird beschrieben. Sein „Empfinden" haftet überhaupt nicht am Bauwerk, sondern an dem Sieg Christi, von dem auch dieser Tempel predigen muß. Zur Verherrlichung „aller" Götter gebaut und mit den Statuen der sieben Planetengötter geschmückt war er ein rechter Sammelpunkt der Verehrung jener Götter gewesen, die „miteinander eins" waren, die ganze Welt zu betören und zu betrügen. Aber sie haben Christus das Feld räumen müssen [187]. Auch die Bauten hat der fromme Mönch geistlich gewürdigt.

Wichtiger jedoch als alle Schätze seines Klosters und der Nachbarschaft einschließlich des Hauptes Johannes des Täufers in der Kirche des heiligen Silvester [188] waren die Gnaden und heiligen Stätten des alten Rom. Luther wird sehr bald es aufgesucht haben. Denn hier lagen innerhalb und außerhalb der Mauern die sechs von den sieben berühmten Wallfahrtskirchen. Es war üblich geworden, die Wallfahrt zu den sieben Basiliken an einem Tage zu beendigen. Man begann in der Regel morgens in der Frühe mit dem Besuch der weit draußen vor dem Tore an der Straße nach Ostia liegenden Grabkirche des heiligen Paulus. Von hier wanderte man auf dem „Weg der sieben Kirchen" zur Basilika des heiligen Sebastian, die an der appischen Straße, ebenfalls weit draußen vor der Mauer lag. Hatte man hier seine Andacht verrichtet, so lenkte man seine Schritte zur Stadt zurück, zur Basilika des heiligen Johannes zum Lateran, der Kathedrale des Bischofs von Rom und Residenz der mittelalterlichen Päpste, „Haupt und Mutter der Kirchen der Christenheit", in der kirchlichen Rangordnung auch St. Peter übergeordnet. Sie stand wie auch die nach ihr aufgesuchte, an ein verfallenes Amphitheater angebaute Basilika zum heiligen Kreuz in Jerusalem an der aurelianischen Mauer. Der Weg zur

Digitized by Google

fünften Hauptkirche, die dem heiligen Laurentius geweiht war, führte wieder beträchtlich über die Mauer hinaus. Aufs neue der Stadt sich zuwendend begaben sich die Pilger zur Basilika der Maria Major auf dem Esquilin, stiegen zum Trümmerfeld des Forum hinab und schritten zwischen dem kapitolinischen und palatinischen Hügel auf den Tiber und Trastevere zu, um den alten Pilgerweg nach St. Peter, die „heilige Straße" — heute Via della Lungara — zu erreichen, die von der septimianischen Pforte am Fuß des Janikulus entlang zum heiligen Geisttor im Borgo führte. Nach wenigen Schritten stand man vor der Peterskirche, in der die mühselige Pilgerfahrt ihr Ende fand.

Wenn Luther in dieser Reihenfolge [189] an einem Tage, noch dazu vom frühen Morgen an auf dem ganzen Wege bis nach der Kommunion in St. Peter fastend, die sieben Hauptkirchen Roms besucht hat, so legte er sich ein erkleckliches Maß von Strapazen und Kasteiungen auf. Denn um die Grabeskirche des heiligen Paulus zu erreichen, mußte er die ganze Stadt in der Richtung von Norden nach Süden durchqueren. Bei dem schlechten, durch das regnerische Wetter jener Wochen noch verschlimmerten Zustand der Wege bedeutete dies einen Marsch von anderthalb bis zwei Stunden. Er mußte darum sehr früh, noch vor dem Morgengrauen aufbrechen, wenn er wirklich an einem Tage die Wallfahrt würdig beenden wollte. Auch Pellikan, dessen Kloster auf dem kapitolinischen Hügel lag, hatte in aller Frühe, „noch in der Dämmerung", die Wallfahrt angetreten [190]. Ihm wurde sie aber weniger anstrengend als die übliche Form es sein mußte. Denn nachdem er die vier ersten Hauptkirchen auf dem herkömmlichen Wege besucht hatte, folgte er, zwei Stunden vor Mittag, der Einladung eines Nürnbergers zum Mittagessen. Der Gastgeber war Wechsler, wird also wohl im Bankviertel seinen Wohnsitz gehabt haben. Jedenfalls begab sich Pellikan, nachdem er gespeist hatte, nach St. Peter und dann erst nach St. Maria Major und St. Lorenz. Trotzdem er aber eine Mittagsrast mit Mahlzeit hatte einlegen können, traf er spät abends „überaus ermüdet und ohne doch viel von der Stadt gesehen zu haben" in Araceli wieder ein [191]. Luther wird, selbst wenn er sich nicht an die herkömmliche Ordnung gehalten hätte, nicht weniger ermüdet gewesen sein. Da wir jedoch eine Abweichung vom üblichen Weg ebensowenig anzunehmen brauchen wie die Einladung eines deutschen Bekannten zum Mittagessen, so wird Luther, als er im Dunkel des Winterabends endlich vor der Pforte seines Klosters angelangt war, die Wallfahrt in allen Gliedern gespürt haben.

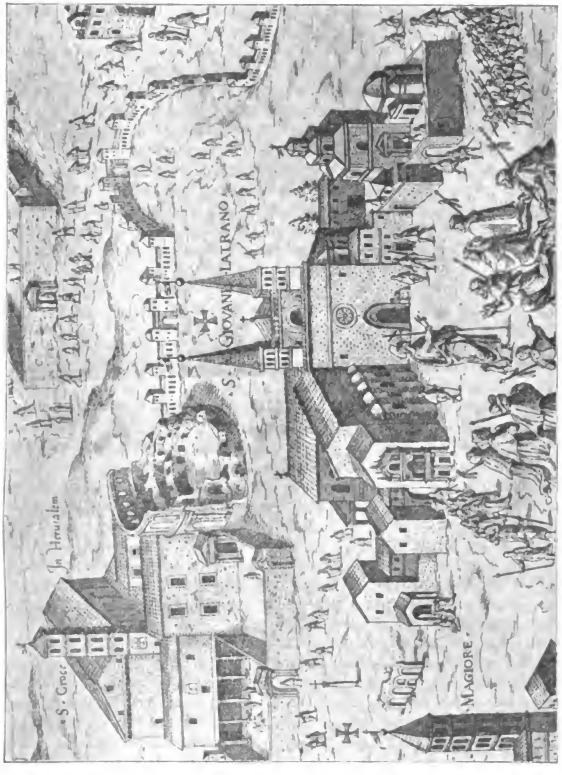
Die Kasteiung des äußeren Menschen hatte aber dem inneren Menschen hohen Gewinn gebracht, oder doch großen Lohn in Aussicht gestellt. Schon die fromme Schaulust konnte überreich befriedigt werden. Was Luther in seinem Kloster am flaminischen Tor und in dessen Nähe fand, wurde am Wallfahrtstage um das Vielfache überboten. Selbst das heilige Land konnte dem Pilger in tagelanger Wanderung nicht mehr zeigen als Rom an einem Tage in seinen sieben Basiliken. Die Pilgerbücher zählen eine Unmenge „Merkwürdigkeiten" auf, die in und bei diesen Kirchen besichtigt werden konnten. Alles war freilich nicht allgemein und jederzeit zugänglich [192]. Aber es blieb doch mehr als genug übrig, um ein frommes Herz mit ehrfürchtigem Entzücken zu erfüllen. Unter dem Hochaltar von St. Paul lagen die halben Leiber Petri und Pauli. Einst hatte Papst Silvester

Digitized by Google

„sand Peter und sand Pauls leichnam und gepein auf einer wag gleich geteilt und gewegen". Die eine Hälfte war unter den Hauptaltar von St. Peter gelegt, die andere Hälfte der Basilika St. Pauls zugeteilt worden [193]. Die Ketten Pauli und die Säule, an der er gepredigt hatte, vervollständigten die Erinnerungen an den Heidenapostel [194]. Auch ein Arm der heiligen Anna, des „Abgotts" Luthers, befand sich dort. Im Chor der Kirche ruhten, gut vermauert, die Gebeine von dreihundert Kindlein, die Herodes hatte töten lassen [195]. Noch im Spätmittelalter hatte diese Kirche ihren Ruhm und ihre Anziehungskraft vermehren können. Denn unter ihrem Altar hatte die Königin von Schweden, die heilige Brigitta, einige Jahre zugebracht. Man vergaß nicht, die Pilger darauf aufmerksam zu machen. Und vollends unterließ man nicht, die Augen auf den neben dem Altar stehenden hölzernen Kruzifixus lenken, der mit Brigitta gesprochen und „das haubt gegen ir genaigt" hatte [196]. Die Stätte, an der St. Paulus vor der Hinrichtung sich ausgeruht, und der Platz, auf dem er enthauptet wurde, befanden sich in der Nachbarschaft der Basilika. Auf dem Wege zu ihr kam man an einem Kreuz vorbei, das an die Begegnung Petri und Pauli auf ihrem letzten Gang zur Richtstätte erinnerte. „An derselben stat, do das creutz ist gemacht, do gesegenten [verabschiedeten sich] die heyligen zwei haubt der kirchen [an]einander und halsten und küssten do mit weinten augen als stet in actu apostolorum" [197]. In der nächsten Basilika stand der Pilger, nachdem er an dem im Schiff befindlichen Grab des samaritischen Weibes vorbeigegangen war, vor den Grabstätten des heiligen Sebastian und Fabian, sah bei der Sakristei in der Mauer ein Stück der Säule, an der St. Sebastian gemartert worden, betrachtete den Brunnen, in dem die Leiber Petri und Pauli 500 Jahre verborgen gewesen waren, und den Abdruck eines Fußtritts Jesu in einem Marmorstein, auf den er getreten, als er statt Petri sich in Rom wollte kreuzigen lassen. Die Kapelle Domine quo vadis, die an die Begegnung Jesu mit dem flüchtenden Petrus erinnerte, lag an der appischen Straße, an einem Kreuzweg. Die von St. Sebastian wieder sich der Stadt zuwendenden Pilger grüßte sie von weitem auf der rechten Seite des Weges. Am Stadttor wurden die Pilger noch einmal an die Erzählung von der Begegnung Jesu und Petri erinnert. Hier wurden ihnen weiße Flecken gezeigt, die von Steinwürfen der Römer herstammten. Die Würfe hatten Petrus gegolten, der nach Rom zum Martyrium zurückkehrte und dem, als er durch das Tor gehen wollte, von den Römern der Tod durch Steinigung zugedacht wurde. Aber seine Stunde war noch nicht gekommen; er sollte ja gekreuzigt werden. Die Steine verwandelten sich in Schnee und die fehl geworfenen klebten an der Mauer wie die Schneeballen, weiße, unverwischbare Flecken hinterlassend [198]. Auch Pellikan wurde diese Sehenswürdigkeit gezeigt. Er erfuhr jedoch, daß der jerusalemische Märtyrer Stephanus hier gesteinigt worden sei [199]!

Mit der Laterankirche war der erste Gipfel der Wallfahrt erreicht. Schon aus der Ferne grüßte den Pilger das eiserne Kreuz des Münsters, das den von der Passionsgeschichte Pauli Herkommenden noch einmal an den Heidenapostel erinnerte. Denn es war aus dem Schwert geschmiedet, mit dem Paulus enthauptet worden war [200]. In der Kirche ruhten die nur einmal jährlich ausgestellten Häupter Petri

Digitized by Google



Scala sancta

Abb. 14: St. Johannes im Lateran. Aus: Lafreri, Speculum Romanae Magnificentiae, 1575.

Digitized by Google

und Pauli [201]. Vornehmlich war es aber das Leben und Leiden des Evangelisten Johannes, vor das sich der Pilger hier gestellt sah. Die Basilika war die Grabkirche des Evangelisten, besaß den Altar, an dem er auf Patmos Messe gelesen hatte, die Schere, mit der Kaiser Domitian ihm zum Gespött der Christen die erste Platte geschoren, die aber zum Vorbild und Ehrenzeichen eines jeden Priesters wurde, den Rock, mit dem er zwei Tote erweckt hatte, den Napf, aus dem er, ohne Schaden zu leiden, Gift getrunken hatte [202]. Beträchtlich waren auch die im Münster selbst sowie im Baptisterium und Palast aufbewahrten Reliquien aus der Leidensgeschichte Christi: Die Salben und Büchsen Maria Magdalenas, die den Herrn gesalbt hatte; der Tisch, an dem er das Abendmahl genossen, die berühmte, heilige Stiege, auf der er zum Richthaus Pilati emporgestiegen und niedergesunken war „von forcht und erschreckung wegen des Urteils und herten Todes, den er leyden solt"; die Tür, durch die er ins Richthaus eingetreten war; das Rohr, mit dem er „geschlagen ward vor Pylatus hauß"; das Tuch, das ihm seine Mutter umlegte, als er am Kreuze hing; der Stein, auf dem sein Gewand zerteilt wurde und der von vier Säulen getragene breite Stein, auf dem Judas die 30 Silberlinge ausgezahlt wurden [203]. Dazu gesellten sich wie stets alle möglichen Reliquien aus der Heilsgeschichte, wie Teile des brennenden Busches, in dem Gott Mose erschienen war, die Rute, mit der Moses Wasser aus dem Felsen geschlagen, die Bundeslade mit den Gesetzestafeln und dergl. mehr [204]. Die Herrlichkeit des alten und neuen Bundes war ausgegossen über diese „erste Hauptkirche", die „Mutter" aller Kirchen der Christenheit. In der Kapelle Sancta Sanctorum, in der Jesus selbst mit den Aposteln und Märtyrern an einer Messe des Apostelfürsten teilgenommen hatte, besaß die Laterankirche ein einzigartiges, aber ängstlich gehütetes und fast nie gezeigtes Heiligtum: Das von übernatürlichen, unsichtbaren Händen gemalte Antlitz des zwölfjährigen Jesus, das Lukas vergeblich zu malen unternommen hatte. Hier durfte in der Tat der Pilger wähnen, das gelobte Land betreten zu haben. So konnte denn auch der, der auf dem „heiligen Weg" vom Lateran nach St. Peter pilgerte, so viel Ablaß verdienen, als ob er „gen Jerusalem wer gezogen" [205]. Zugleich predigte der Lateran von der Weltherrschaft des Papstes. Denn er erzählte jedem Pilger die Legende von Konstantins Taufe und Schenkung. Hatte die milvische Brücke nördlich der Stadt vor dem flaminischen Tor die Erinnerung an den Entscheidungssieg des Kreuzes geweckt, so wurde der im Schatten der Südmauer liegende Lateran zu einer Predigt von der Herrschaft des Gottesstaates auf Erden.

Was die drei folgenden Basiliken aufzuweisen vermochten, war gering im Vergleich mit den Schätzen des Lateran. Die Spannung, in die er die Seele versetzt hatte, konnte sich lösen. Der Pilger stieg seelisch gleichsam in die Ebene hinab. Denn wenn in der Basilika zum Kreuz der Strick gezeigt wurde, an dem Christus geführt wurde, als er das heilige Kreuz trug, oder der Schwamm, mit dem der am Kreuz Hängende getränkt wurde, so waren das gewiß sehr ehrwürdige, aber doch nicht ungewöhnliche Reliquien. Anders mochte es sich für die große Menge der Pilger mit den 11 Dornen der Leidenskrone verhalten. Aber Luther kannte vom Allerheiligenstift in Wittenberg her solche Reliquie. Auch die Heiltümer von St. Lorenz und Maria Major waren dem nichts Außergewöhnliches, der die Schätze der Witten-

Digitized by Google

berger Schloßkirche kannte. Erst auf dem weiten Wege nach St. Peter konnte sich die Erwartung wieder steigern. Auch sie zeugte wie der Lateran von der Macht des sichtbaren Hauptes der Christenheit, insonderheit von seiner geistlichen Gewalt und wundertätigen Kraft. Schon ehe man ins Münster selbst eintrat, erfuhr man davon. Zur Linken sah man die Kapelle, in der Petrus „sein erste meß zu Rom hat gehabt“ [206]. In der Mitte vor dem Münster stand ein eherner „knopf, geformt als ein tantzepff“, der berühmte Reinigungsbrunnen. Er war von den bösen Geistern von Troja nach Konstantinopel und von dort nach Rom gebracht und auf die Kuppel des Pantheon gesetzt worden. Doch auf Gebot eines heiligen Papstes an die bösen Geister ist er „an die stat gefurt und auf die VI merblein seul gesetzt worden“ [207]. Sliegende und redende Bilder konnten drinnen im Münster betrachtet werden. Nahe dem Eingang hing ein Marienbild, das selbst seinen Platz sich ausgesucht hatte. Ursprünglich hatte es links vom Eingang an einer Säule gehangen. Als aber sie zur Trägerin des Strics gemacht wurde, mit dem Judas sich erhängt hatte, „do floch das Maria pild an die andern seytten hinüber und ward ein stym gehort: ich wil nit do sein, do der strick ist des, der mein lieben sun verraten hat, und stet also noch gemalt do an der anderen mauern“ [208]. Ein anderes Marienbild hatte mit dem heiligen Papst Gregor gesprochen und ihn veranlaßt, die Antiphon auf die heilige und unbefleckte Jungfräulichkeit zu dichten, die überall der Jungfrau Maria zu Lob gesungen wird [209]. Neben dem Hauptaltar im Chor war gar ein redendes Kreuz aufgepflanzt. Es bestand aus Silber und hatte die Größe eines Mannes. Als einst in einer Hungersnot die armen Leute aus Rom vertrieben wurden, verließ das Kreuz „in lüfften schwebent“ mit den Vertriebenen die Stadt und sprach: „Wen ir die armen leut von euch treubt, so treibt ir mich von euch; also schickt man wyder nach den armen leuten, do kam das pild in den lüften schwebent hinwyder ein“ [210]. Selbst ein vom Himmel gekommenes weißes „Kreuz“, vermutlich der große Leuchter im Gewölbe über dem Hauptaltar, konnte mit staunender Andacht betrachtet werden [211]. An die Legende des Apostelfürsten erinnerte natürlich manches im Münster. Man sah die hölzerne Kathedra, „darauf sand Peter am ersten zu babst gesetzt ist und zeichen thun hat“ [212], stand vor der Mauer, hinter der sich Petri und Pauli Heiltum befand [213], vor dem Hauptaltar mit den halben Leibern Petri und Pauli und vor dem Grab der heiligen Petronella, der Tochter Petri. Wiederum nahe dem Eingang konnte man vor dem Grabe der beiden Apostel Simon und Judas in andächtigem Gebet knien. In der berühmten, durch die Jubelabläße jedermann bekannten, nur während des Jubeljahrs offen stehenden, sonst vermauerten „goldenen Pforte“ erblickte man die Tür, durch die Christus das Kreuz getragen. Neben ihr war der Stein vom Grabe Christi eingemauert. So predigte die Basilika, in der die Wallfahrt ihr Ende fand, eindringlicher von der geistlichen Gewalt des Nachfolgers Petri als der in den Glanz der Konstantinlegende getauchte Lateran. Und wenn der Pilger zum Beschluß seiner Wallfahrt aus dem fließenden Brunnen trank, dessen Wasser durch das Erdreich geleitet war, in dem die Gebeine der Heiligen lagen, so konnte er selbst sinnlich etwas von der Heiligkeit des Ortes in sich aufnehmen.

Schaulust allein führte jedoch die Pilger nicht auf den Weg zu den sieben Hauptkirchen. Die mühselige Wanderung selbst war verdienstlich und wurde darum wie

Digitized by Google

jedes fromme Werk gern vom Pilger unternommen. Vor allem aber war der Besuch der Kirchen selbst und die andächtige Verehrung vor den Reliquien mit unermeßlichen Ablässen ausgestattet. Sie aufzuzählen, würde ins Uferlose führen. Die Pilgerbücher selbst können nicht mit übereinstimmenden Zahlen aufwarten. Daran liegt jedoch nicht viel. Das Entscheidende war, den Eindruck zu erwecken, daß eine ungeheure Menge von Ablässen in kurzer Frist und mit einem schließlich doch geringen Aufwand an Kraft und Kasteiung erworben werden konnte. Denn was bedeutete im Grunde die Wallfahrt auf der heiligen Straße vom Lateran zu St. Peter im Vergleich mit der Pilgerfahrt nach Jerusalem zum heiligen Grab, die sie vollgültig ersetzte? [214] Da durfte man von Mühsal überhaupt nicht mehr sprechen mögen. Und wenn das andächtige Anschauen eines der vor St. Peter ausgestellten Silberlinge, die Judas für seinen Verrat erhalten hatte, 1400 Jahre Ablaß eintrug und jeder Wiederholung dieser frommen Handlung der gleiche Lohn ward [215], wenn der zum Lateran aufsteigende Pilger, schon ehe er den heiligen Bezirk betrat, bloß durch andächtiges Aufblicken zum eisernen Kreuz des Münsters 300 Jahre Ablaß erworben hatte, so wurde die Unermeßlichkeit des geistlichen Gewinns eines einzigen Tages deutlich, zumal wenn mitgeteilt wurde, daß allein der Besuch der Laterankirche einen solchen Ablaß erwirke, daß seine Höhe überhaupt nicht angegeben werden könne.

Um dieser ungeheuren Ablässe willen besuchte Luther die Kirchen und Kapellen und bezeugte er vor den Reliquien und an den heiligen Stätten die vorgeschriebene Andacht. Er begnügte sich auch nicht mit der Wallfahrt zu den sieben Basiliken. Er lief als „toller heiliger durch alle Kirchen“ [216]. Sein Besuch in S. Maria Araceli, in St. Pankraz auf dem Janiculus, wo der heilige „leibhaftig“ liegt und im Pantheon ist bezeugt [217], in S. Agnes draußen vor der Mauer im Nordosten wahrscheinlich [218]. Redet er auch nicht von seiner Wallfahrt zu dieser Kirche, so doch von ihrem Verfall, den habgierige Päpste und Kardinäle auf ihrem Gewissen haben [219]. Der größere Teil der besuchten Kirchen ist ungenannt geblieben. Die Zahl war groß genug. Muffel nennt über 60 Kirchen, zu denen die Pilger ihre Schritte lenkten. Die von Albertini kurz vor Luthers römischem Aufenthalt angegebene Ziffer ist noch höher. Ob Luther wirklich allen diesen Kirchen seinen Besuch abgestattet hat, bleibt ungewiß. Sicher ist, daß er in möglichst viele einzutreten bestrebt war. Auch in den „Klüften“, d. h. den Katakomben ist er gewesen. Zwar nicht in allen, wie er summarisch berichtet [220]. Die „irren Grüfte“ von St. Pankraz waren geschlossen. Sie wurden nur einmal im Jahr geöffnet [221]. Die Katakomben diesseits des Tibers haben ihn aber gesehen. Von den Katakomben des Calixt bei St. Sebastian hat er öfters erzählt. In diesem „eine halbe Meile“ von Rom abliegenden unterirdischen Gottesacker ruhen, wie er nach dem Pilgerbuch erzählt, 40 Päpste und 76 000 Märtyrer [222]. Er weiß aus eigener Anschauung, daß sie „schränkigt liegen“ [223]. Die Zahl aller römischen Märtyrer schätzt er auf viele Hunderttausend [224]. Ging er mit Andacht und Reue über seine Sünden durch den „kirchhof Calixti“, so wurden ihm alle seine Sünden vergeben [225]. Die großen, aber niedrigen Katakomben von St. Lorenz, die an manchen Stellen nur auf den Knien passiert werden konnten, wird er ebensowenig sich haben entgehen lassen wie die Katakomben von St. Agnes,

Digitized by Google

falls er dort draußen gewesen ist. Der durch die Märtyrer geweihte Boden war ihm ja vor anderen Stätten heilig.

Doch nicht nur sich selbst konnte er unübersehbare Schätze erwerben. Auch den bereits abgeschiedenen und im Fegfeuer weilenden Seelen sprudelte in Rom ein unversiegbarer Gnadenborn. Jeder schlichte Pilger konnte durch fromme Uebungen die Pein der im Fegfeuer schmachtenden Angehörigen lindern. Wer durch die Katakombe des heiligen Calixt fünfmal „unter einer gesprochen meß" hindurchging, der erlöste eine Seele [226]. Die gleiche Verheißung ruhte auf dem frommen Werk, zu dem die heilige Treppe an der Nordseite des Lateranpalastes aufforderte. Wer die 28 Stufen dieser Treppe kniend hinaufrutschte und auf jeder Stufe ein Vaterunser betete, erlöste eine Seele aus dem Fegfeuer [227]. Luther entzog sich diesem frommen Pilgerbrauch nicht. Er betete das vorgeschriebene Stufengebet, küßte jede Staffel und hoffte so, die Seele seines Großvaters Heine aus dem Fegfeuer zu erlösen. Als er oben angelangt war, stieg freilich die zweifelnde Frage auf: „Wer weiß, ob es wohl wahr ist?" [228] Sie hat ihn aber nicht gehindert, nach Kräften sich an allem zu beteiligen. So überwältigt war er von den Gnadenschätzen Roms, daß es ihm „dazumal schier leid war", daß seine Eltern noch lebten. Er hätte sie gern mit seinen Messen und anderen trefflichen Werken und Gebeten aus dem Fegfeuer erlöst [229]. Als Priester konnte er ja größere Schätze sammeln als dem Laien möglich war. Denn zu jenen frommen Werken und Gebeten, die jeder Laie auf sich nehmen konnte, kamen die Messen hinzu, die er als Priester an den begnadeten Altären lesen konnte. Zwar konnten die Laien in den meisten Fällen auch Priester beauftragen, die erlösende Messe zu zelebrieren. Aber sie wußten nicht, ob sie jederzeit willfährige Priester finden würden oder die Kosten solcher Messen aufbringen könnten. Ohne Geld waren ja diese Messen nicht zu haben. Selbst die fremden Priester, die zelebrieren wollten, mußten Brot und Wein bezahlen, wenn sie es nicht bei sich führten. Ihr Wunsch, durch ihre Messen arme Seelen aus dem Fegfeuer zu erlösen, konnte an dem Geiz der Kleriker scheitern. So mußte Pellikan erleben, daß die Zisterzienser bei St. Sebastian einigen Priestern Brot und Wein vorenthielten, und also die armen Seelen wegen der Habgier der Mönche noch länger im Fegfeuer brennen mußten [230]. Immerhin hatte der Priester einen Vorsprung vor dem Laien; und Luther hat davon ergiebig Gebrauch gemacht. Er las, wie wir hörten, viele Messen. Und er drängte sich zu jenen Altären, auf denen die großen Verheißungen ruhten. Nicht immer glückte sein Vorhaben. Es war sein sehnlicher Wunsch, im Lateran an dem Altar vor dem Gitter der Kapelle Sancta Sanctorum in der Nähe des großen Schwibbogens mit den beiden ältesten Glocken der Welt [231] eine Messe zu zelebrieren. Denn es hieß, wer Samstags dort Messe lese, könne die Seele, die er „in seiner memory" habe, aus dem Fegfeuer erlösen [232], oder wie Luther erfuhr: „Selig ist die Mutter, deren Sohn am Sonnabend zu St. Johann Messe hält" [233]. Aber der Andrang zum Altar war zu stark. Luthers Wunsch blieb unerfüllt. Er mußte unverrichteter Sache wieder abziehen, oder wie er es ausdrückt: „Ich aß einen rustigen [geräucherten] Hering dafur" [234]. Aber es gab andere Altäre, die gleiche Gnaden spendeten. Schon ein andächtiges Gebet am Hochaltar über dem Grabe des Evangelisten Johannes erlöste eine Seele [235]. Auch in der Lorenzkirche

Digitized by Google

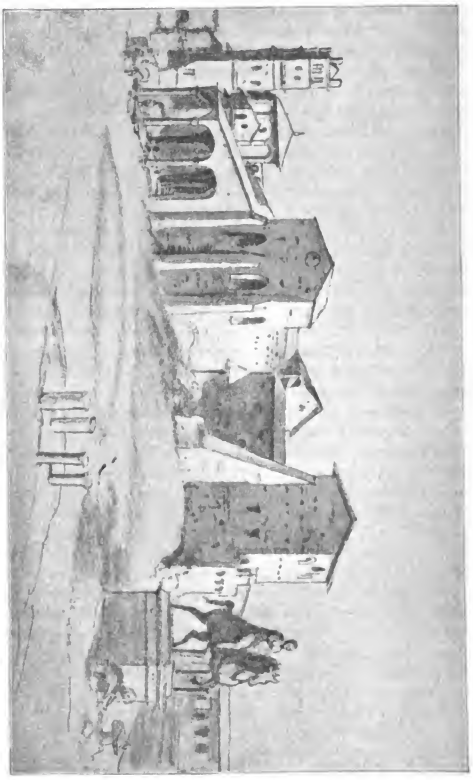


Abb. 15: Teilansicht des Lateran mit heiliger Stiege. Aus dem Skizzenbuch des M. van Heemskerck.

Digitized by Google

außerhalb der Mauer stand ein Altar, auf dem der gleiche Segen ruhte wie auf dem berühmten Altar zu St. Johann. Denn wer vor dem Hippolytaltar eine Messe zelebrierte, erlöste eine arme Seele [236]. Auch die von den Pilgern auf der Wallfahrt zu den sieben Hauptkirchen gern besuchte stattliche Kapelle S. Maria Annunciata — zwischen dem Paulusbrunnen und St. Sebastian —, in der das Gemach gezeigt wurde, in dem Paulus vor seiner Enthauptung eingesperrt war, verfügte über die gleiche Gnade [237]. Und kam man nach St. Sebastian und stieg in die Krypta hinab, so fand man wiederum einen Altar, den uns schon bekannten Doppelaltar, vor dem man durch Messen Seelen aus dem Fegfeuer erlösen konnte [238]. Aus Pellikans Reisebericht wissen wir, daß dieser Altar gern von den priesterlichen Pilgern aufgesucht wurde [239]. Daß auch Luther in der Krypta von St. Sebastian gewesen ist, wissen wir [240]. Er mag auch hier sein Heil versucht haben.

Irgend welche Gleichgültigkeit und Lässigkeit hat Luther in den vier Wochen seines römischen Aufenthaltes nicht aufkommen lassen. Soweit es möglich war, hat er die reichen Ablässe Roms für sich und seine Angehörigen zu erwerben getrachtet. In fast nervöser Geschäftigkeit hat er sich darum bemüht. Er lief ja wie ein „toller" Heiliger durch alle Kirchen und Klüfte. Die kurzbemessene Zeit galt es möglichst gewinnreich auszunutzen. Er hat sich auch nicht durch Legendenkritik die fromme Ehrfurcht stören lassen, die ihn erfüllte, wenn er vor den Reliquien stand. Was alles er gesehen, kann nicht festgestellt werden. Er selbst hat nur gelegentlich einiges genannt, wie den 12 Fuß langen, ungewöhnlich dicken Strick, mit dem Judas Ischarioth sich erhängte [241] und die Gemälde des Evangelisten Lukas [242]. Daß dies nur ein Bruchteil dessen war, was er wirklich andächtig betrachtete, ist selbstverständlich. Und wenn er versichert, daß er alles glaubte, „was daselbst erlogen und erstunken ist" [243], so hat er jedenfalls nicht durch Kritik sich um den heiligen Schauer gebracht, der die Gläubigen vor den Reliquien überkam. Etliches galt freilich nur als Merkwürdigkeit. Der Strick, mit dem sich Judas erhängte, war natürlich kein Heiltum. Er wurde nur, wie auch der Reformator versichert, „zum Wunder gewiesen" [244], also als „Rarität" oder „Kuriosum" gezeigt. „Devotion" wurde beim Anblick solcher Stücke natürlich nicht erwartet. Der Beschauer mochte aufsteigenden Zweifeln Raum geben. Sie verletzten ja keine Verpflichtung zu andächtiger Verehrung. Luther selbst scheint, wenn Rückschlüsse aus seiner späteren Bemerkung statthaft sind, den dicken, ungefügen Strick mit nüchternen Augen betrachtet zu haben. Wo aber Devotion vorausgesetzt wurde, hat er sie offenbar aufgebracht. Er deutet nicht an, daß die „ungeschwungenen Lügen", über die er in späteren Jahren seinen Unmut ausläßt [245], damals seinem kritischen Gewissen zu schaffen machten. Und doch wurden recht starke Zumutungen gestellt. Wenn die Pilger in St. Sebastian vor den Brunnen geführt wurden, in dem die Leiber Petri und Pauli 500 Jahre „verborgen" gelegen hatten und in St. Peter vor den Altar, auf dem schon Papst Silvester „Leichnam und Gebein" der beiden Apostel gewissenhaft „auf einer wag gleich geteilt und gewegen" hatte [246], so mußten sie, wenn sie „gläubig" bleiben wollten, dem geschichtlichen Gewissen sehr kräftig Schweigen gebieten, zumal sie auf dem Wege von St. Sebastian nach St. Peter, im Lateran, die Konstantin-Silvesterlegende vernahmen und also nicht

Digitized by Google

ganz hilflos im Meer der Jahrhunderte umhertrieben. Es gab des Zweifelhaften genug. Und man brauchte nicht grade mit den Kenntnissen eines Historikers ausgerüstet zu sein, um stutzig zu werden. Ort und Stelle selbst konnten dazu Anlaß geben. Der Franziskaner Pellikan, der freilich schon vom Humanismus angekränkelt war, war nicht geneigt, alles anzunehmen, was ihm mitgeteilt wurde. Dem Mann, der ihm die Geschichte von dem Brigittenkreuz in St. Paul erzählte, schenkte „er für seinen Teil" keinen Glauben. Ebensowenig der bekannten Legende der Kirche zu den drei Brunnen (alle tre Fontane). Er überlegte, wie er schreibt, die Sache sorgfältig und erkannte sie bald als Täuschung. Er fand „im Grund" nur eine einzige Quelle, deren Wasser von ungleicher Höhe herablaufe, auch schlammig und von schlechtem Geschmack sei, wenn es auch von anderen wegen seiner Heilkraft gelobt werde [247]. Daß Stephanus an der aurelianischen Mauer gesteinigt worden sei, ist ihm selbstverständlich des Guten zu viel [248]. Dieser Legende würde auch Luther den Glauben versagt haben. Denn aus der Schrift wußte er es besser; und gegen ihre Angabe konnte keine andere aufkommen. Aber Muffel brachte die Flecken in der Mauer mit der Passion Petri in Verbindung. Und diese Fassung der Legende brauchte Luthers Zweifel nicht herauszufordern. Ebenfalls konnte er unbedenklich glauben, daß Johannes aus dem in St. Johann gezeigten Napf Gift getrunken habe, ohne Schaden zu nehmen. Denn er wußte, daß die Heiligen Gift getrunken hatten und unversehrt geblieben waren. Ja dies erschien ihm sogar als etwas „Natürliches". Denn nur unter der Wirkung der Sünde hat, wie er mit dem Lombarden überzeugt ist, der Körper seine Widerstandsfähigkeit gegen die schädlichen Stoffe verloren [249]. Seine summarische Versicherung, er habe in Rom alles geglaubt, was dort erlogen sei, braucht man darum nicht als groteske Uebertreibung zu entwerten. Er ging nicht mit den Augen eines humanistischen Kritikers durch die Straßen, Kirchen und Klüfte und saß nicht mit der Zunge eines skeptischen Spötters unter den Kurtisanen. Die unerquicklichen Beobachtungen im „neuen" Rom haben ihn an der Heiligkeit des „alten" Rom nicht irre gemacht. Kirchlichen Freisinn und weltliche Lust hat er nirgends verraten. Die Laster der Kurie und die unheilige Geschäftigkeit der römischen Kleriker haben ihn entsetzt. Aber Rom war doch die heilige Stadt, auf der das Wohlgefallen Gottes ruhte. Es durfte seine Gnaden jedem Pilger spenden. Und jeder Wallfahrer durfte nach der Mühseligkeit des Tages abends in seine Herberge — Kloster oder Gasthof — mit geistlichen Schätzen reich beladen zurückkehren und, enthielt er sich einer Todsünde, selbst die Schrecken des Fegefeuers gering achten. Glaubte Luther, was Pilgerbücher und ortskundige Pilgerführer erzählen, so konnte er selbst geistlichen Anfechtungen zum Trotz der römischen Gnaden sich freuen. Und wußte er, daß er heiliges Land betreten habe, so durfte er auch von der Nähe des Gottes überzeugt sein, der Heiligkeit mit Segnungen lohnt. Grade die Gewißheit, daß er auf heiliger Stätte stehe, hat kein Zweifel getrübt. Als längst die Legenden der römischen Pilgerbücher als ungeschwungene Lügen von ihm erkannt waren, regten sich keine Bedenken gegen das, was von den Katakomben erzählt wurde. Sie blieben ihm nach wie vor die Stätten, in denen Märtyrer „im Frieden" des Herrn ruhten. Als Friedhöfe von Märtyrern hat er mit den Pilgerbüchern dauernd die Katakomben gewürdigt. Sie machten auf ihn einen starken und auch bleibenden

Digitized by Google

Eindruck. Im Rom der Frührenaissance hatte er doch wie andere fromme Pilger das heilige Rom gefunden. Ob auch den Frieden, ist freilich eine andere Frage.

5.

Ende Januar, spätestens Anfang Februar lenkte Luther die Schritte wieder gen Norden. Der Weg wird ohne größere Unterbrechungen zurückgelegt worden sein. Die Marschleistung der Wandertage hat ungefähr 40 km betragen. Solche Tagesmärsche wurden auch später noch von Luther gemacht. Es lagen darum mindestens 35 Marschtage vor ihm, als er auf der flaminischen Straße nordwärts wanderte. Schwerlich wird er darum vor Mitte März in Erfurt wieder eingetroffen sein. Der Rückweg führte ihn bis zum Apennin dieselbe Straße, die er auf der Reise nach Rom gezogen war. Nach Ueberquerung des Gebirges ist er aber auf die östliche Straße eingebogen. Er könnte also ungefähr den Weg gegangen sein, den Pellikan in seinem Reisebericht beschreibt, also den über Cento und Mirandola führenden Weg. War das reiche Benediktinerkloster, in dem er üppig bewirtet wurde, S. Benedetto Po, so hätte er dort den Po überschritten und dann über Mantua die Alpen erreicht. Die Brennerstraße führte ihn nach Innsbruck, von wo er über das Augustinerkloster Seefeld, den Scharnitzpaß, Partenkirchen und Schongau nach Augsburg gekommen wäre, oder im Inntal bis Nassereith aufwärts wandernd über den Fernpaß, Füßen und Kaufbeuren Augsburg erreicht hätte. Die Stadt scheint ihm weder damals noch später einen besonderen Eindruck gemacht zu haben. Augsburg sei nichts gegen Nürnberg, weder des Erdreichs noch der Festung halber [250]. Größere Aufmerksamkeit schenkte er einer Augsburgerin, der Ursula Lamenit. Sie stand im Ruf großer Heiligkeit. Denn sie lebte, wie man in Augsburg überzeugt war, ohne irgendwelche Nahrung zu sich zu nehmen nur durch die Kraft des heiligen Sakraments. Der von den Mirakelstätten Roms herkommende Mönch ließ sich durch einen Kaplan zur Jungfrau Ursel führen. Treuherzig meinte er, der die Heiligkeit vom Glanz der himmlischen Herrlichkeit umflossen sah, die Jungfer Ursel hätte gewiß das sehnliche Verlangen, Gott möchte sie aus dieser Zeitlichkeit abrufen. Zu seinem Befremden ward ihm aber die Antwort: „Traun nein! Wie es dort zugehet, das weiß ich nicht; aber wie es hie zugehet, das weiß ich“ [251]. Aus dieser Antwort sprach eine fremde Welt zu ihm und Zweifel an der Heiligkeit des Wundermädchens stiegen, begreiflich genug, in ihm auf. Später wurde es denn auch als Betrügerin entlarvt. Es hatte von Pfefferkuchen gelebt, die es unter der Schürze versteckt hatte. Dank der Fürsprache der Herzogin von Bayern kam sie mit der Strafe der Verbannung davon. Ihr Geld — angeblich 1500 Gulden — und einen „jungen Gesellen“ konnte sie mitnehmen [252].

Eine unerfreuliche Begegnung stand am Ende dieser Romreise, eine letzte der nicht wenigen Enttäuschungen, auf die Luther zurückblicken mußte. In späteren Jahren hat er seine Romreise als eine Kette von getäuschten Erwartungen beschrieben. Er als ein Narr trug auch Zwiebeln gen Rom und brachte Knoblauch wieder [253]. Achtet man lediglich auf jene Urteile des Reformators, in denen er den Ertrag seiner Romreise zusammenfaßt, so bleibt wenig genug übrig, das Wert besäße. Sein allgemeines geistiges Gesichtsfeld hat sich in der Tat in jenen Wochen nicht sonderlich

Digitized by Google

erweitert. Dafür sind freilich nicht bloß die Zustände verantwortlich zu machen, die er antraf, sondern auch die Augen, mit denen er selbst die fremde Welt betrachtete. Er sah doch manches nicht, was andere damals zu sehen schon gelernt hatten. Die Maßstäbe, die er anlegte, waren in der Regel immer noch kleinbürgerlich und mönchisch. Er war zwar nicht mit einem bloß nach innen gerichteten Auge seines Weges gegangen. Was ungewöhnlich war oder durch seine Massigkeit auffallen konnte, beachtete auch er. Dank seinem guten Gedächtnis und seiner starken Begabung für anschauliche Darstellung konnte er es auch im Alter lebendig schildern, die Hochwiesen der Schweiz wie die ebenen Gefilde der Lombardei, die technischen Wunder der Gegenwart wie die wuchtige Größe antiker Ruinen. Aber die lebendige Anschaulichkeit der Schilderung weist nicht auf einen Pilger, der Sinn für die Sprache der Linien und Farben bezeugt hätte. Plastische Rede und ästhetischer Sinn standen noch nicht in jener Wechselbeziehung zueinander, die gern für selbstverständlich gehalten wird. Nützlichkeit und Erbaulichkeit legten einen dichten Schleier über die Schönheit. Der in Wittenberg lehrende Meißner Magister Meinhard hätte vor dem Hochgebirge der Schweiz mit anderen Gefühlen gestanden als Luther, der im harten Felsen und kahlen Geröll eine bleibende Hemmung des Ackerbaus erkannte und die Wiesen nicht durch Getreidefelder ergänzt sah. Und der aus Florenz stammende Priester Albertini entdeckte andere Schätze in Rom, als der Erfurter Mönch, dem die übernatürliche Herkunft eines Gemäldes eindrucksvoller war als Form und Farbe. Allerdings lag noch nicht der ganze reiche Blumenteppich der Renaissance vor ihm ausgebreitet da; aber einige Blüten hatten sich doch schon geöffnet. Doch auch an ihnen scheint er achtlos vorübergegangen zu sein. In nächster Nähe befanden sich die Fresken eines Pinturicchio. Aber der Blick des Mönchs glitt an ihnen vorbei und blieb auf dem vom heiligen Lukas gemalten Madonnenbild haften. Technische Kunstwerke sind ihm aufgefallen, wie jedem, der von den Werken des Kleinhandwerks herkommt. Die Nürnberger Uhr erregte seine Aufmerksamkeit, die Aquädukte, die aus Neapel das Wasser nach Rom geführt, weckten sein Staunen und an den Kolossalbauten aus dem Altertum, dem Zirkus Maximus, dem Kolosseum, den Thermen Diokletians und anderen mächtigen Bauten der Kaiserzeit bewunderte er die Größe und die Höhe. Aber damit scheint seine Bewunderung auch schon erschöpft gewesen zu sein. Wenn die Größe, die aus den Ruinen zu ihm sprach, innerlich verarbeitet wurde, so mündete alles in die Frage ein, wie denn die Heiden, die doch von Gott nichts wußten, solche Werke hatten schaffen können. Aber deren Ruinen überzeugten ihn dann wieder von der Gerechtigkeit Gottes. Sie wurden ihm gleichsam zu einer Predigt über die Erzählung vom Turmbau zu Babel. Hoffart und „stolzer Mut" haben die Stadt zerstört und, wie er überzeugt ist, so gründlich zerstört, daß ihre Ruinen allen Geschlechtern zu einer Predigt von der strafenden Gerechtigkeit des ewigen Herrn werden [254]. Die Stadt, deren Geschichte mit der Schändung vestalischer Keuschheit, mit Brudermord und Frauenraub begann und mit gotteslästerlichem Uebermut und grausamster Verfolgung der Heiligen Gottes schloß, predigte mit lauter Stimme, daß Gott sich nicht spotten lasse. Die schaffende Natur, die aus hartem Gestein den Oelbaum aufwachsen läßt, und die zerstörte Kunst, die in Schutt und Staub zerfällt, wurden zu Gleichnissen des Gottes, mit dem seine Seele rang.

Digitized by Google

So wendet sich sein Auge stets wieder dem Ewigen zu. Die Beobachtungen des Alltags, die sich aufdrängen mußten, bleiben vereinsamt. Was er von Land und Leuten Italiens zu erzählen weiß, ist schließlich doch recht wenig. Ganz gewiß ging er nicht stumpf durch die fremde Umgebung hindurch. Er scheint sogar — wenn wir nicht hier vor Beobachtungen aus späteren Jahren stehen — eine gewisse Ueberlegenheit in der Politur des äußeren Menschen empfunden zu haben. Er rühmt die italienischen Schneider, die sich zu „Spezialisten" entwickelt haben. Der eine macht nur Röcke, der andere nur Mäntel, der dritte nur Hosen. In Deutschland aber machen die Schneider alles durcheinander und „gießen die hosen gar vber eine leisten". Wie schmerzt es die Augen, wenn man einen Deutschen dahergehen sieht, „hat hosen wie eine rauche taube bis zu den Knien vnnd eynen kurtzen rock, das man einem in hindern siehet" [255]. Solche Urteile über die äußere Zivilisation können aber doch nur mit großer Vorsicht aufgenommen werden. Der pilgernde Mönch hat schwerlich der „Schönheit" der Kleidung eine besondere Aufmerksamkeit geschenkt. Als Gelehrter sowohl wie als Mönch hatte er es freilich gelernt, die kurze Kleidung zu mißachten und den die Glieder verdeckenden Rock zu würdigen. Aber was der Reformator über die äußere Politur und urbane Beweglichkeit der Italiener mitzuteilen hat [256], braucht durchaus nicht als Ertrag seiner Romreise angesprochen zu werden. Er hatte auch später Gelegenheit genug, Auftreten und Gebaren der Italiener zu beobachten. Daß sie z. B. weit weniger trinken als die Deutschen, mäßig und nüchtern sind, braucht er nicht bloß auf der Romreise beobachtet zu haben [257]. Auch Melanchthon weiß, daß die Deutschen unmäßiger sind als die Italiener, und er kann auch die Gründe dafür angeben, das kältere Klima und den geselligen Trieb, den er wie auch Luther den Italienern rundweg abspricht [258]. Dies Urteil Melanchthons ist nicht schwächer oder unsicherer umrissen als das Urteil Luthers und dennoch nicht der Niederschlag eigener Beobachtungen in Italien. Wenn ferner Luther als Nationalfehler der Italiener die Lüge nennen möchte, so deswegen, weil er gegen Schluß seines Lebens erfahren mußte, daß sie in Verlogenheit jedem anderen Volk überlegen waren [259]. Und wenn er meint, daß drei italienische Spitzbuben auf einen Florentiner gehen, so verdankt er diese Ueberzeugung natürlich nicht den wenigen Stunden, die er in Florenz zubrachte [260]. So ist manches ihm erst später aufgefallen. Anderes ist ihm als Nationalcharakter der Welschen von anderen geschildert worden, die ebenso wie er überzeugt waren, daß es Nationaltugenden und Laster gebe. Man wird sich daran gewöhnen müssen, nicht in jedem Urteil über Land und Leute Italiens einen Ertrag der Romreise zu erblicken. So schrumpfen freilich die sicheren Ergebnisse auf einige doch recht alltägliche Beobachtungen zusammen. Ein farbenreiches Bild mit starken Lichtern zu malen wird unmöglich. Aber das entspricht schließlich nicht nur der Zufälligkeit der römischen Erinnerungen des Reformators sowie der deutlichen Abhängigkeit späterer Urteile über die Italiener von Erfahrungen, die zum Teil viele Jahre nach der Romreise gemacht wurden, sondern auch der kurzen Dauer der Reise.

Der Aufenthalt in Italien war in der Tat zu kurz, um Urteile zu ermöglichen, die eine langjährige Vertrautheit mit Land und Leuten voraussetzen und selbst dann mit Vorsicht ausgesprochen sein wollen. Luther aber war nicht nur sehr wenige

Digitized by Google

Wochen in Italien, sondern er konnte auch diese kurze Zeit nur ganz unvollkommen für Studien am Volk ausnutzen. Der pilgernde Bettelmönch, der den Weisungen des Ordens gemäß seine Straße ging und von vielleicht ganz wenigen Ausnahmen abgesehen in Klöstern beherbergt wurde, kam während der Wanderung nur in ganz oberflächliche Berührung mit dem fremden Volk. Pellikans Reisebericht zeigt uns, daß man eine Romreise machen und Italien im Grunde nur streifen konnte. Die Unkenntnis der Sprache war eine weitere Erschwerung schärferer Beobachtungen. Luther hat nie italienisch verstehen gelernt und darin eine natürliche Quelle gegenseitigen Mißverständnisses und erregter Feindschaft erkannt [261]. Auf der Romreise sammelte er nur einige wenige Sprachbrocken auf [262]. In Rom selbst nahmen die Geschäfte, klösterlichen Pflichten und Gnadenstätten ihn so in Anspruch, daß zu Streifzügen anderer Art wenig Raum blieb. Seinen Verkehr bildeten im wesentlichen Priester und Mönche, vornehmlich die Kleriker deutscher Herkunft. Gespräche mit italienischen Priestern stießen in der Regel auf unüberwindliche Schwierigkeiten. Eine Verständigung auf deutsch oder italienisch war unmöglich. Die lateinischen Sprachkenntnisse der italienischen Priester waren aber zumeist so dürftig, daß auch eine Unterhaltung in der internationalen Kirchensprache unmöglich wurde. Pellikan mußte, wie wir vernahmen, in Brixen auf einen Dolmetscher warten, der 13 Jahre in Rom verweilt hatte. Er war ihm und seinen Genossen unentbehrlich, da die italienischen Brüder mit den deutschen nicht lateinisch sprechen konnten [263]. Wie konnte unter diesen Umständen Luther tief in Denk- und Lebensgewohnheiten des fremden Volkes eindringen. Seine Beobachtungen mußten flüchtig und äußerlich bleiben. Was mit einiger Sicherheit auf Beobachtungen während der Romfahrt zurückgeführt werden kann, geht in der Tat nicht in die Tiefe. Die Bewegungen und lebhaften Gesten der Italiener sind „lächerlich" [264]. Ihre Frauen müssen, von den Männern eifersüchtig überwacht, dicht verschleiert auf den Straßen gehen und werden der Geselligkeit fern gehalten [265]. Daß die Italiener an den Straßenecken öffentlich ihre Notdurft verrichten und es „wie die Hunde" machen, hat er natürlich — wie übrigens viele andere — selbst gesehen [266]. Die Neigung zu solcher Unsitte war freilich nicht nur unter den Italienern vorhanden. Selbst die Wittenberger Studenten konnten ihr nachgeben. Der Reformator wenigstens hat einmal in einer Depositionsrede ausdrücklich ein solches Benehmen gerügt [267]. Aber der „italische Brauch" hat ihn doch geärgert. Auffallender war ihm der Versuch mancher Hausbesitzer, mit Hilfe des heiligen Antonius diese Verunreinigung ihrer Häuser zu verhindern. Abergläubisch wird ihm dies damals allerdings kaum erschienen sein. Der Reformator rügt es natürlich als schweren Aberglauben, wenn er sieht, daß Bilder des heiligen Antonius mit glühender Lanze unanständiger Beschmutzung der Häuser wehren sollen [268]. Der Mönch jedoch konnte darin wohl nur einen besonderen Antoniuskult erkennen, entsprechend dem Annenkult seiner Heimat. Die Bemerkung vollends, die Italiener hätten größere Achtung vor Antonius und Sebastian als vor Christus und verehrten sie wie die Heiden ihre unheilbringenden Götter [269], trägt eine so unverkennbar reformatorische Färbung, daß sie überhaupt nicht in irgendwelchen unmittelbaren Zusammenhang mit der Romreise gebracht werden kann. Nur die ungewöhnlich starke Verehrung dieser beiden Heiligen ist ihm aufgefallen. Dazu

Digitized by Google

bedurfte es aber keiner sonderlich scharfen Beobachtung. Und ob die flüchtigen Eindrücke, die er empfing, ihm wirklich eine stark überlegene Zivilisation des italienischen Lebens vorspiegelten, bleibt unsicher. Den größten Eindruck machten ihm die Verwaltung und der Betrieb der Hospitäler in Florenz und des Findlingshauses an der Porta San Gallo, in der Nähe des ihn beherbergenden Klosters der lombardischen Augustiner Eremiten. „Königliche" Ausstattung, treffliche Verwaltung, ausgezeichnete ärztliche Fürsorge, reichliche Ernährung, gewissenhafte, jeder Ansteckung nach Kräften vorbeugende Wartung der Kranken und aufopfernde Pflege durch freiwillige Krankenpflegerinnen aus der Stadt rühmt er, der dies alles mit eigenen Augen zu Florenz gesehen hat, mit warmen Worten [270]. Nicht weniger die Verpflegung, Erziehung und „väterliche" Fürsorge im Findlinghaus [271]. Er scheut sich auch nicht, trotz den Erfahrungen in Rom dies schlechthin als Ueberlegenheit der Italiener zu würdigen. Im übrigen aber vernehmen wir herzlich wenig freundliche Urteile. Und das Wenige, das der Romreise entstammen könnte, ruht auf flüchtigen, keineswegs vielseitigen Beobachtungen. Seine Aufmerksamkeit wandte sich vornehmlich den äußeren Formen des Landes und seiner Bauwerke und dem auffälligen Gebaren des Alltags zu. Auch in Italien wanderte er mit dem gleichen Auge und Sinn, wie in Bayern und in der Schweiz. Etwas Besonderes sah und erlebte er nicht. Er blieb auch als Italienfahrer der pilgernde Bettelmönch, der nur wenig von der umgebenden äußeren Welt aufnehmen kann. Erst später konnte er es mit anderen, meist unerfreulichen Erfahrungen zu einem im ganzen unfreundlichen Gesamtbild Italiens vereinigen.

Auch in Rom sah und hörte er nichts Ungewöhnliches. Wenn er in seinen Rückblicken die römischen Wochen unter den Gesichtspunkt der Wallfahrt stellte, so schilderte er damit zutreffend die innere Verfassung, in der er sich befand. Darum konnte ihn auch nicht irre machen, was er im neuen päpstlichen Rom sah und hörte. Es war schlimm genug. Aber keineswegs bezeugte Luther eine größere Neigung als andere Romfahrer, den häßlichen Gerüchten zu lauschen und das Unkirchliche zu beachten. Was er später darüber mitzuteilen wußte, wird von vielen Romfahrern jener Tage bestätigt [272]. Er wußte keineswegs mehr oder gar Aergeres als sie. Ein Gutes weiß er sogar zu rühmen: die treffliche Erledigung der Geschäfte an der Rota. Ob aber dies Urteil wirklich eigenen römischen Beobachtungen entstammt, bleibt zweifelhaft. Auf keinen Fall wurzelt es in der Erfahrung, die er als Abgesandter der renitenten Klöster machte. Denn sein Geschäft führte ihn überhaupt nicht vor die Kurie, weder vor das Konsistorium noch vor die Rota. Und daß er sein Urteil an den Mitteilungen eines so guten Kenners der Rota wie Johann von der Wick gebildet habe, ist sehr wahrscheinlich. In seinen freundlichen Bemerkungen über die Rechtspflege an der Kurie braucht man darum nicht einen Ertrag der Romreise zu entdecken. Aber ausgeschlossen ist es doch nicht, daß er in Rom eigene Beobachtungen gemacht hat oder schon dort sich einiges über die Rota sagen ließ. Wir wissen durch Richards anschauliche Schilderung der Rechtsprechung an der Rota, daß auch Unbeteiligte einen lebhaften Eindruck von einem geordneten Rechtsverfahren gewinnen konnten [273]. Aber freilich, der Mönch war kein Rechtsgelehrter. Besonderes Interesse für die Rota brauchte ihn nicht zu bewegen. Doch was er an Aergern erfuhr,

Digitized by Google

von der „Päpstin Agnes", deren Steinbild er sah [274] — vermutlich war's ein Mithrasstein [275] — bis zu den Schamlosigkeiten der letzten Päpste, hat weder seinen Glauben an die geistliche Autorität des Papsttums noch an die Heiligkeit des Orts erschüttert. Der römische Bischof blieb ihm nach wie vor der Nachfolger Petri, der alle Unterwerfung und Ehrerbietung fordern darf, die dem Apostelfürsten geziemt. Und alles untüchtige Wesen und schändliche Treiben des päpstlichen Rom rechtfertigt nicht, wie es noch 1519 heißt, „daß man sich von derselben Kirchen reißen oder scheiden soll" [276]. Die Urteile des Reformators über Rom nahmen wie die über Italien schärfere Formen an. Zum Evangelium bekehrt mußte er anders urteilen als bisher. Seine römischen Beobachtungen waren ja nun in ein neues Licht gerückt. Jetzt erst lernte er sie ganz begreifen. Und inzwischen hatte er auch viel gehört und erfahren, das dem Greuel an heiliger Stätte gleichkam. Die Beobachtungen, die er selbst in Rom gemacht hatte, wurden also beträchtlich ergänzt. Hinter den scharfen und auch heftigen Urteilen späterer Jahre steht mehr als die Erfahrung der vier römischen Wochen. Sie allein hätte nie genügt, um jene späteren Urteile zu bilden. Davon überzeugen die maßvollen Urteile der ersten Jahre nach der Romreise. Sie auch machen es nicht grade wahrscheinlich, daß er mit stark ausgeprägtem Nationalbewußtsein nach Deutschland zurückgekehrt sei [277]. Ganz gewiß hat er sich in den deutschen Kreisen der Anima, und wo er sonst mit Landsleuten zusammentraf, heimisch gefühlt. Ebenso gewiß ist es, daß die Welschen ihn abgestoßen haben. Gegensätze deutschen und italienischen Wesens hat er empfunden. Was ihm als deutsch vor der Seele stand und was er als welsch beobachtete, klaffte auseinander. Aber noch sah er die Gegensätze im wesentlichen in religiöser Beleuchtung. Er schilderte das ihm ärgerliche Treiben nicht anders als andere. Ein nationales Bewußtsein im eigentlichen Sinn wurde noch nicht geweckt. Was er sah und erfuhr, konnte zwar national bedeutungsvoll werden. Seine römischen Erfahrungen gewannen ja alle eine damals noch nicht von ihm geahnte Tragweite. Aber noch lag alles unter der Hülle der religiösen Gegensätze. Sie allein waren ihm deutlich bewußt; das andere bedurfte noch der Vermittelungen. Was er bemerkte, wurde auch von jedem anderen frommen Pilger aus dem Norden bemerkt. Und wenn er nach den Angaben der Pilgerbücher von Stätte zu Stätte ging, so tat er nur, was viele vor ihm und nach ihm taten. Es geschah mit starker Beschränkung auf die Gnadenstätten und Gnadenmittel. Die Ausschließlichkeit seines religiösen Fragens verleugnete er auch in Rom nicht. Sündenvergebung und Heiligkeit, die übernatürliche Welt und ihre Herrlichkeit gingen ihm auch hier über alles. Und da er den Boden, über den er ging, durch das Blut der Märtyrer geheiligt wußte, so brauchte ihn das unheilige Rom nicht zu schrecken. Mit der Unermüdlichkeit des aufrichtig Ringenden konnte er sich der Schätze zu bemächtigen trachten, die vor ihm ausgebreitet wurden. Als Pilger, nicht als Wißbegieriger, geschweige denn als weltlich Gesinnter erlebte er die vier römische Wochen.

Mit einer Enttäuschung mußte er freilich die heilige Stadt verlassen. Auch im Rom der heiligen Märtyrer hatte er nicht jene Selbstverständlichkeit der Zuversicht gefunden, nach der ihn verlangte. Die Generalbeichte hatte ihm weniger eingetragen als er erwartet hatte, weniger vermutlich, als früher die gleiche Beichte in Erfurt. Und

Digitized by Google

ſelbſt die Verheißungen, die auf den frommen Uebungen ruhten, konnte er nicht mit jener feſten Gewißheit ſich aneignen, mit der der Durchſchnittspilger ſie hinnahm. Auf der heiligen Stiege befiel ihn derſelbe Zweifel, der in ſeinen Erfurter und Wittenberger Kämpfen ihn oft genug gequält hatte. Als er oben angelangt war, nahte ſich ihm die alte Frage, ob denn mit ſolchen Mitteln das gewünſchte Ziel erreicht werde. Unter dem Stachel des katholiſchen Gottesgedankens litt er auch in Rom. Wurden aber ſelbſt an einer Stätte, auf der unzweifelhaft das Wohlgefallen Gottes ruhte, die quälenden Fragen nicht unterdrückt, und mußte er ſelbſt hier jener Mißerfolge inne werden, vor denen er anderwärts geſtanden, ſo durfte er nicht hoffen, von dem befreit zu werden, was er den Pfahl in ſeinem Fleiſche nannte. Weder das Leben im Stande der Vollkommenheit noch die geprieſene Wallfahrt zu den ſieben Hauptkirchen der abendländiſchen Chriſtenheit brachte ihm den erſehnten Frieden. Grade vor der „Hauptkirche der Welt“ packte ihn der Zweifel, der ihn um den Ertrag ſeiner Mühen zu bringen drohte. Je heiliger die Stätte und je größer die Verheißung, deſto peinlicher dieſer Zweifel. So durfte der Reformator doch urteilen: „Wer gen Rom kam und brachte Geld, der kriegte Vergebung der Sünden, ich als ein Narr trug Zwiebeln gen Rom und brachte Knoblauch wieder“ [278]. Nicht nur in Sachen der Obſervantenfrage, auch geiſtlich ſchloß die Romreiſe mit einem Mißerfolg. Später lernte er die römiſchen Wochen anders würdigen. „Weil mich unſer Herrgott in das ſchentzlich, hetzlich geſchefft bracht hat, wolde ich nicht 100 000 fl. dafur nemen, das ich nicht Romam auch geſehen und gehoret hette“ [279]. Das war das Urteil deſſen, der leidenſchaftlich den Papſt bekämpfte. Der Rom verlaſſende Mönch ſchied mit der Gewißheit, daß ſelbſt dieſer heilige Ort ſeine Wunde nicht hatte heilen können.

Digitized by Google

Viertes Kapitel.

Vom katholischen zum paulinischen Evangelium.

§ 12. Die endgültige Versetzung in den Wittenberger Dienst.

1. Verlauf des Observantenstreites und Luthers Einliederung ins Wittenberger Kloster.
2. Das Kölner Kapitel und L.s Bestimmung zum Klosterprediger und Doktor der Theologie.
3. Die Doktorpromotion.

1.

Wie die Erfurter den Bericht über den Mißerfolg der Romreise aufgenommen haben, ist uns nicht überliefert. Luther, der uns am zutreffendsten hätte unterrichten können, hat sich ganz ausgeschwiegen. Der Observantenstreit ist dem Reformator zu bedeutungslos erschienen, um viele Worte darauf zu verschwenden. Wir hören so gut wie nichts aus seinem Munde über diesen Streit, der ihn doch nicht nur nach Rom geführt und mit Anschauungen bereichert hatte, sondern auch in der Folge für ihn und seine Reformation von ungeahnter Bedeutung werden sollte. Das Verständnis des römischen Aufenthalts konnte er in späteren Jahren sich vertiefen und demgemäß seine Hörer unterrichten. Ueber die Folgen des Observantenstreits für sein persönliches Geschick und die Reformation der Kirche scheint er nie ernsthaft nachgesonnen zu haben. Die ganze Frage wurde ihm bald so geringfügig, daß er über ihre Folgen für ihn selbst nachzudenken keine Nötigung empfand. Schon in seinen keine drei Jahre nach der Romreise gemachten Bemerkungen zur Observantenfrage sagt er nichts von dem Streit, in dem er doch selbst eine nicht unerhebliche Rolle gespielt hatte. Melanchthon ist so schlecht unterrichtet, daß er nur von „einigen Streitigkeiten zwischen den Mönchen" weiß. Auch Mathesius hat nichts Bestimmtes erfahren. Die beste Aufklärung hätte uns vermutlich Selix Milensius geben können, wenn er seinen Papieren eine größere Sorgfalt zugewandt hätte. Denn er hat Akten über den Streit der Klöster mit Staupitz in der Hand gehabt. Aber seine historiographische Liederlichkeit hat ihn um den Ruhm gebracht, der Geschichtsschreiber des Observantenstreits zu sein. Wir ständen recht ratlos da, wenn nicht einige halb verlorene Notizen und einige kurze Regesten des Ordensgeneralats etwas Licht ins Dunkel brächten.

Freundlich können die Erfurter den Bericht über die Verhandlungen mit dem Ordensprokurator natürlich nicht aufgenommen haben. Die Abordnung war nicht

Digitized by Google

nach Rom geschickt worden, damit gleichsam nur das Gesicht gewahrt bleibe. Es war nicht eine bloße Geste beabsichtigt gewesen, sondern der entschlossene Versuch, die Pläne Staupitzens über den Haufen zu werfen. Allen wirklich nicht unerheblichen Gegengründen zum Trotz hatten sie die Gesandtschaft abzuordnen gewagt. Mit dem Mißerfolg hatten sie jedoch rechnen müssen, mochten sie auch ihn nicht für wahrscheinlich gehalten haben. Auf keinen Fall konnten sie darum den Bericht über das tatsächliche Ergebnis freundlich hinnehmen und mit dem Bescheid sich zufrieden geben. Vollends konnte Nürnberg nicht die Entscheidung gutheißen. Hinter den Nürnberger Augustinern stand ja der Rat der Stadt. Und es war nichts geschehen, das auch nur den Schein erwecken konnte, als sei eine neue Lage geschaffen. Wie der Rat und darum auch das von ihm abhängige Kloster Stellung nehmen müßten, konnte nicht zweifelhaft sein. Kehrte Luther, wie wahrscheinlich, über Nürnberg nach Erfurt zurück, so konnte er jedenfalls die Nachricht überbringen, daß die Nürnberger keineswegs gewillt seien, die Angelegenheit fallen zu lassen. Vermutlich konnte er auch selbst das Seine tun, den Willen der Erfurter zum Widerstand zu wecken. Denn die Nürnberger glaubten sich ungerecht behandelt und werden damit in ihrem engeren Kreise nicht hinter dem Berge gehalten haben. Um so weniger, als wohl nur zwei Wochen nach der Rückkehr der Gesandtschaft eine Beschwerdeschrift an den Augustinergeneral abging. Sie war vom Nürnberger Rat verfaßt und schon unter dem 2. April 1511 ausgefertigt. Was zugunsten der Haltung des Nürnberger Rats gesagt werden konnte, wurde hier kurz zusammengefaßt. Der Rat stellte sich hier zunächst als einen eifrigen Freund der Observanz vor, der sich berufen wisse, das Werk der Väter zu schützen. Denn als die Ordnung im Nürnberger Augustiner Eremitenkloster in der Auflösung begriffen gewesen sei, habe er mit nicht geringer Mühe und mit erheblichem Aufwand den Konvent reformiert. Der Erfolg sei groß gewesen; und das reformierte Kloster habe die Zuneigung des Rats und aller ihm Untergebenen gewonnen. Es in allem Erlaubten und Ehrbaren zu schützen, sei darum seine Pflicht. Sie werde gegenwärtig brennend. Denn ein heftiger Streit sei entbrannt, in dem die Nürnberger und ihr Anhang mit Brüdern zu kämpfen hätten, die unter dem Vorwand einer guten Sache das ernste, mönchische Leben schädigen wollten. Die beabsichtigte Union der sächsischen Provinz werde nur Aergernis wecken, die Verdienste des Nürnberger Rats um die Reform des Augustinerklosters gegenstandslos machen und die Observanz selbst zu Fall bringen. Der General möge solchen Frevel nicht dulden und den Streit so zu schlichten suchen, daß die Brüder nebst ihren Anhängern unbelästigt leben und eines Wandels nach den Grundsätzen der Regel und der Observanz sich erfreuen könnten. Sei aber ein solcher Schlichtungsversuch wegen der Mißgunst der Gegner aussichtslos, so möge doch — und damit kam die Beschwerde auf den Kernpunkt — der Weg des Rechts nicht abgeschnitten werden, sondern offen bleiben. Das fordere die Gerechtigkeit, sei des Generals würdig und den Nürnbergern lieb [1]. Diese Beschwerde zeigt mit erwünschter Deutlichkeit, daß die Nürnberger an keinen Rückzug dachten und die in Rom im Januar gefällte Entscheidung als eine Rechtsverletzung empfanden. Um der Gerechtigkeit willen erwarteten sie die Freigabe der versagten Appellation. Von diesem Schritt könnte schon Luther den Erfurtern Kunde gegeben haben. Die

Digitized by Google

Nürnberger ihrerseits sind ihres Anhangs sicher, wie die Beschwerdeschrift deutlich durchblicken läßt. Die „Renitenten" dachten also gar nicht daran nachzugeben. Sie bemäkelten die Entscheidung, taten nach wie vor, als sei ein Angriff auf die Observanz mit ihrem mönchisch ernsten Leben geplant und stellten sich als diejenigen hin, denen Unrecht geschehen sei. Sie wichen keinen Schritt breit zurück.

Ob Andeutungen über ein mögliches Entgegenkommen in Rom sie in dieser Haltung bestärkt haben, mag dahingestellt bleiben. Denkbar wäre es immerhin. Und auf jeden Fall standen sie vor einem Vermittelungsversuch des Generalats, der sofort nach Abweisung der Gesandtschaft im Januar 1511 unternommen wurde. Es fällt schwer zu glauben, daß die vier ganze Wochen in Rom weilende Abordnung der sieben renitenten Klöster davon nichts erfahren habe. Man möchte vielmehr vermuten, daß der Zurückweisung des Appellationsbegehrens die Eröffnung gefolgt sei, daß ein Versuch gütlicher Beilegung gemacht werden solle. Das wäre freilich noch nicht eine Schlichtung, wie sie der Nürnberger Rat in seiner Beschwerde in erster Linie ins Auge faßte, aber immerhin doch ein Entgegenkommen, das er für seine Zwecke ausnutzen konnte. Tatsache ist jedenfalls, daß noch im Januar 1511 ein deutscher Augustiner Eremit, ein Bruder Johannes, vom Generalat zum Vikar mit dem Auftrag geschickt wurde, Verständigung und Gehorsam herbeizuführen [2]. Damit nicht genug, suchte er gelegentlich eines Briefwechsels mit Kaiser Maximilian den Kaiser selbst für die Frage zu erwärmen. Er bat ihn am 18. März, zugunsten einer Beilegung des Streites einzugreifen und behilflich zu sein, die deutsche Kongregation zum Ordensgehorsam zurückzuführen. Am 1. April wurde sodann den Deutschen geschrieben, Fürsten sowohl wie Brüdern, sie möchten auf Frieden bedacht sein und dem Vikar sich fügen. Den Frieden zu betreiben wurde ein Vertrauensmann des Generals, ein deutscher Bruder Dietrich, sogar an den Kaiser abgeordnet [3]. Der General setzte alle Hebel in Bewegung, ohne Preisgabe des Ziels die Versöhnung zu erwirken. Von dem Schritt, den die Nürnberger beabsichtigten, konnte er natürlich noch keine Kenntnis haben. Man braucht seine Maßnahmen nicht als Antwort auf besondere oppositionelle Handlungen der renitenten Klöster zu begreifen [4]. Davon konnte ihm, da die Gesandtschaft der widerstrebenden Konvente erst gegen Mitte März zurückgekehrt war, nicht wohl etwas zu Ohren gekommen sein. Vielmehr dürften das Ergebnis der Verhandlungen in Rom und die allgemeine Lage seine Maßnahmen ausreichend erklären. Aber sie waren durchkreuzt, ehe sie wirksam werden konnten. Denn schon am 2. April ging die Beschwerde des Nürnberger Rats nach Rom ab, die jedes Entgegenkommen vermissen ließ, statt Verständigung und Unterwerfung die Anerkennung der eigenen Stellungnahme forderte und obendrein den Vorwurf einer Beschneidung des Rechts erhob.

Die uns erhaltenen Tagebücher des Generalats vermerken nicht, ob und wie diese Beschwerde beantwortet wurde. Die Antwort hätte frühestens im Laufe des Juli in Nürnberg eintreffen können. Grade um die Zeit fanden Verhandlungen zwischen Staupitz und seinem Anhang mit den von Simon Kaiser geführten Vertretern der renitenten Konvente in Jena statt [5]. Auch der Sommer des Jahres 1511 stand demnach noch unter dem Zeichen des Streites. Staupitz selbst hatte Unterhandlungen einleiten müssen. Ostern 1511 hatte er sich auf eine Visitationsreise nach Holland

Digitized by Google

und Brabant begeben. Die Rückreise führte ihn durch Westfalen und Sachsen [6]. In Jena fand die Zusammenkunft statt, die einen Vergleich herbeiführen und damit endlich den Streit beseitigen sollte. Daß er grade im Frühsommer besonders unerquickliche Formen angenommen und deswegen die Zusammenkunft in Jena nötig wurde, ist nicht grade wahrscheinlich. Nahe gelegt wird es durch keine der uns erhaltenen Nachrichten. Staupitz kann die Zusammenkunft auch lediglich um der Weisungen willen, die von Rom aus an ihn ergangen waren, anberaumt haben. Und er legte sie an den Schluß seiner Visitationsreise, die zu verschieben oder zu unterbrechen er also keinen Anlaß gefunden hatte [7]. Daß sie bereits unter dem Zeichen einer Antwort des Generals auf die Nürnberger Beschwerde gestanden habe, braucht nicht angenommen zu werden. Dem würde schon der Termin der Verhandlungen im Wege stehen [8]. Auch das uns freilich in den Einzelheiten nicht bekannte Ergebnis der Unterhandlungen macht es nicht grade wahrscheinlich; dann jedenfalls, wenn angenommen werden darf, daß der Nürnberger Rat in seinem Schreiben vom 19. September 1511 an Staupitz die Tatsachen richtig angegeben und nicht sie zu seinen Gunsten gemodelt hat. Darnach hätte Staupitz in Jena einen Vergleich durchgesetzt, mit dem zwar beide Teile, wie es scheint, zufrieden waren, der aber im wesentlichen Punkt zugunsten des von Staupitz verfochtenen Planes verfügte. Denn er beließ dem Generalvikar die Stellung eines Provinzials von Sachsen und den bisher widerstrebenden Klöstern die Aussicht auf Vereinigung mit der sächsischen Provinz [9]. So jedenfalls deutete der Nürnberger Rat die Vereinbarung. Partei, wie er war, kann er natürlich nicht als einwandfreier Zeuge gelten. Daß die Delegierten der opponierenden Konvente den bis dahin von ihnen scharf bekämpften Plan des Vikars ohne jede Abschwächung sich angeeignet hätten, ist nicht glaubhaft. Waren die Vertreter der sieben Klöster bereit, ihren Auftraggebern einen Vergleich vorzuschlagen, und unterzeichneten sie den „Rezeß", in dem die vereinbarten Punkte schriftlich festgelegt waren, so muß Staupitz ihnen entgegengekommen sein. Es kann nicht an Zusicherungen gefehlt haben, die den Wünschen der Renitenten gerecht zu werden suchten, eine unbedingte Wahrung der „Observanz" und etwa auch eine losere „Aggregation" der bis dahin nicht reformierten Konvente sowie den Verzicht auf überstürzte Reformation in Aussicht stellten. Auch die Vertreter des Nürnberger Klosters, das ja zur strittigen Frage nicht ganz die schroffe Haltung des Nürnberger Rats einnahm und darum einem Kompromiß geneigter war, haben dem Rezeß, der keine bindende Abmachung, sondern nur ein Vorschlag war, zugestimmt und ihn ihrem Kloster zur Begutachtung vorgelegt. Innerhalb der vereinbarten Frist von zwei Monaten, also spätestens im September, sollte die Entscheidung fallen. Daß sie den Rezeß nicht guthieß, war wohl nicht bloß dem Widerspruch der Väter selbst zu danken, sondern vornehmlich dem tätigen Eingreifen des Rats, der unter allen Umständen die alten Freiheiten und Privilegien des seiner Zeit mit beträchtlichen Kosten vom bayrischen Provinzialat losgelösten Klosters verbürgt wissen wollte und darum nicht anerkennen wollte, was irgendwie nach „Unterwerfung" unter einen Provinzial aussehen konnte.

Um so weniger, als seine Beschwerde in Rom erfolgreich gewesen war. Ja die Antwort, die ihm überbracht wurde, war nur zu geeignet, ihn in seinem

Digitized by Google

grundsätzlichen Widerstand zu bestärken. Er konnte den General einen Rückzug antreten sehen und in der Antwort auf die Beschwerde die Anerkennung grade der ihm wichtigsten Forderung entdecken. Denn im Schreiben an Staupitz vermochte er auf ein „gepot vnd bevelh" des Generals hinzuweisen, daß „zwischen den reformierten vätern vnd brudern dises ordens allain furderlich ain Capitel auffgerichtet" werde „vnd dasselbig geschehe nach laut vnd ordnung der Statuten freyhaiten vnd herprachten gewonhait" [10]. Das hieß in dieser Fassung nichts anderes, als daß der Plan, die Provinz Sachsen mit der deutschen Kongregation zu vereinigen, aufgegeben sei und kein gemeinsames Kapitel beider Verbände, sondern nur das eine Kapitel der reformierten Brüder nach Maßgabe der Satzungen und des Herkommens errichtet werde. Enthielt die Antwort des Generals wirklich diese Weisung, so war die Dezemberbulle von 1507 [11] fallen gelassen und eine dem wichtigsten Einwand der Opposition entgegenkommende Verhandlungsbasis geschaffen. Jedenfalls will der Rat nur auf dieser Grundlage, nicht auf der des Jenaer Rezesses verhandeln. Zu Verhandlungen freilich ist er bereit. Er hofft sogar, daß wenn man auf die von ihm vorgeschlagene Grundlage trete, „durch schickung des almechtigen noch füglicher vnd leidentlicher mittel . . . gefunden werden, alle widerwertigkaiten hinzelegen vnd zu versonen." Gelinge dies nicht, so solle jeder Teil in seinen Gerechtigkeiten belassen bleiben und alsbald ein verständiger unparteiischer Richter in deutschen Landen erkoren werden, „vor dem disc geprechen in der gut mit wissen oder rechtlich ertragen vnd geendet werden sollte" [12].

Allem Anschein nach fällt in dieses Stadium des Streites Luthers zweite und dauernde Versetzung nach Wittenberg. Allerdings kann sie ebensowenig wie der Observantenstreit bis in die Einzelheiten hinein genau verfolgt werden. Ganz im Dunkeln brauchen wir aber nicht zu tappen. Zunächst wirft eine kurze Bemerkung Usingens etwas Licht auf die Haltung des Erfurter Klosters im Sommer 1511. Die Erfurter waren trotz dem Ergebnis der Gesandtschaft nach Rom in der Opposition geblieben. Zur Jenaer Tagung hatten sie freilich eine Vertretung entsandt, die auch dem Rezeß ihre Zustimmung gab. Aber der Vergleichsvorschlag wurde von den Vätern und Brüdern des Konvents verworfen. Die Erfurter verharrten wie die Nürnberger im Widerstand. Aber der Konvent lehnte nicht geschlossen den Rezeß ab. Er war gespalten. Zur Minderheit, die durch Annahme des Jenaer Vorschlages dem Streit ein Ende machen wollte, gehörte auch Lang, der sich nicht davon überzeugen konnte, daß die Mehrheit recht gehandelt habe. Seine Stellung im Mutterkloster wurde unhaltbar. Er wurde darum, wie es Usingen ausdrückt, ins Exil geschickt [13]. Schon im August wurde er in Wittenberg immatrikuliert [14] und zu Beginn des Wintersemesters als erfurtischer Baccalar in die philosophische Fakultät rezipiert [15]. Unter gleichen Umständen kann Luther das Erfurter Kloster verlassen haben. Cochläus berichtet nämlich schon 1524, von Erfurter Klosterbrüdern Luthers gehört zu haben, er sei von den sieben Klöstern, mit denen er damals gegen die anderen in Opposition gestanden habe, zu seinem Staupitz abgefallen [16]. Diese Angabe als Phantasie oder Klosterklatsch zu entwerten, fehlt uns jede Handhabe. Wir werden mit ihr rechnen müssen und darum eine veränderte, die Mehrheit des Konvents verstimmende

Digitized by Google

Haltung Luthers im Streit um die Union anzunehmen haben. Auch Oldecops Darstellung, die freilich mit großer Vorsicht aufgenommen sein will, setzt einen unfreundlichen Abgang Luthers von Erfurt voraus [17]. Und wenn der Brief an den Erfurter Konvent vom 16. Juni 1514 die zweite Uebersiedelung nach Wittenberg als eine dauernde erkennen läßt [18], so hat er nicht wie im Herbst 1508 nur zur Aushilfe und mit dem Vorbehalt, zur Verfügung des Mutterklosters zu bleiben, Erfurt verlassen [19]. Auch er scheint ins „Exil" gegangen zu sein und eine unfreundliche Stimmung der Erfurter Brüder gegen sich zurückgelassen zu haben. Der Brief vom 22. September 1512 an den Erfurter Konvent, in dem er zu seiner Doktorfeier einlädt, könnte schon etwas förmlich erscheinen [20]. Bald darauf mußte er sich gegen üble Nachreden einiger Erfurter Brüder wehren und sogar die Jahresversammlung der Väter [21] damit behelligen. Sie stopfte, wie Luther schreibt, dem Lästerer das Maul [22], aber nur vorübergehend. Es bedurfte gegen neue Anschuldigungen neuer Schritte [23]. Seit seinem Fortgang von Erfurt hat also allem Anschein nach Luther mit übelwollenden Brüdern im Konvent rechnen müssen. Wann er ging, kann nur vermutet werden. Das erste bestimmte Zeugnis seiner Anwesenheit in Wittenberg verdanken wir dem Brief Peter Eberbachs vom 8. Mai 1512 an Lang [24]. Natürlich braucht er nicht erst damals in Wittenberg angelangt oder gar erst auf Beschluß des Anfang Mai in Köln abgehaltenen und von ihm selbst besuchten Kapitels [25] dorthin versetzt worden zu sein. Davon hätte Petrejus nicht schon am 8. Mai wissen können. Als Abgeordneter des Wittenberger Konvents ist demnach Luther in Köln gewesen. So steht nichts der Annahme im Wege, daß er schon im Sommer 1511 zur gleichen Zeit wie Lang der Erfurter Mehrheit das Feld räumte und in den Wittenberger Konvent aufgenommen wurde. Das bleibt freilich eine Vermutung, aber immerhin eine recht ansprechende Vermutung [26].

Natürlich hat der „Abfall zu Staupitz" nichts mit ehrgeizigen Plänen des Mönchs oder mit Ermattung seines klösterlichen Eifers zu tun [27]. Es ergab sich aus der Logik des Streits. Die Zugehörigkeit zu einer die Ideale der Observanz verteidigenden und einer sie befehdenden Partei stand überhaupt nicht zur Erörterung. Beide vielmehr wollten der Observanz dienen. Staupitz hatte, solange er Generalvikar war, die Klosterreform sich angelegen sein lassen. Und bei Aegidius von Viterbo hatte er Verständnis und Förderung seiner Pläne gefunden. Zwischen ihm und den renitenten Klöstern stand in erster Linie doch nur eine Verfassungsfrage: die Vereinigung des Provinzialats von Sachsen mit der deutschen Kongregation und die Unterordnung der Klöster beider Verbände unter ein Kapitel. Daneben konnte wohl, wie es der Nürnberger Rat tat, das Interesse an der Klosterreform und die Besorgnis, sie möchte durch die Union geschädigt werden, zum Ausdruck gebracht werden. Man beschränkte sich natürlich nicht darauf, lediglich die Verfassungsfrage zu betonen. Aber den Nürnbergern wenigstens stand sie trotz allen beschönigenden Worten im Vordergrund. Nun hatte aber durch den Jenaer Rezeß und die Antwort des Generals auf die Beschwerde der ganze Streit ein anderes Gesicht bekommen. Seit der Jenaer Tagung konnte nicht mehr zweifelhaft sein, daß die Besorgnis um die Observanz unbegründet sei. Das Entgegenkommen des Generalvikars konnte auch die Aengstlichen beschwichtigen. Sonst hätten auch schwerlich

Digitized by Google

die Delegierten dem Vergleichsvorschlag zugestimmt. Eine Ueberrumpelung hatte ja weder stattgefunden noch war sie beabsichtigt gewesen. Luther hatte darum keinen inneren Grund mehr, in der Opposition gegen den Vorgesetzten zu verharren und den Mönchsgehorsam einer Gefährdung auszusetzen. Der Streit hatte durch die Jenaer Tagung für ihn so gut wie für den Vertreter Erfurts in Jena seine Bedeutung verloren. Dem Vergleich im Wege zu stehen und dem Vorgesetzten weitere Schwierigkeiten zu machen, brauchte er sich nicht mehr versucht zu fühlen. Und der renitenten Majorität sich zu fügen, war er nicht verpflichtet. Das brachte ihn jedoch in eine schiefe Stellung zum Mutterkloster. Die Mehrheit empfand als „Abfall", was doch nur Gehorsam gegen die Sache war. Aber in Erfurt zu bleiben, erwies sich für ihn ebenso wie für Lang als unmöglich. Auch er mußte Erfurt mit Wittenberg vertauschen. Geschah es schon im August 1511, so wurde er nachträglich durch die Antwort des Generals an die Nürnberger gerechtfertigt. Konnte sogar Aegidius einen Rückzug antreten, so brauchte er sich seines „Abfalls" nicht zu schämen. Folgte er erst im Herbst 1511 seinem Freunde Lang nach Wittenberg, so brauchte er vollends nicht sein Verhalten zu rügen. Denn nun hatte es überhaupt keinen Sinn mehr, zu opponieren oder „renitent" zu bleiben. Aber vermutlich hat er schon im August bald nach der Jenaer Tagung Erfurt verlassen. Der Abschied wird ihm nicht allzu schwer geworden sein. Dafür sorgte die Entwicklung in der Stadt und im Kloster. Als „Exil" hat er den neuen Aufenthalt in Wittenberg nicht empfunden. Was ihm und seiner nun unter Friedrichs des Weisen Schutz gestellten Wirksamkeit seine ganz sachlichen Erwägungen entsprungene Entscheidung in dieser Phase des „Observantenstreites" bedeuten sollte, konnte er freilich nicht ahnen. Er hatte nur seinem Gewissen gehorcht, das stark und selbständig genug war, auch gegen einen Konvent, dem er sich verbunden wußte, sich zu behaupten.

2.

Im Streit um die Union ist Luther anscheinend nicht mehr hervorgetreten. Die Frage selbst war ihm nach dem Jenaer Rezeß bedeutungslos geworden. Und wie der Streit ausgehen würde, konnte nach dem Schreiben des Nürnberger Rats vom 19. September 1511 kaum mehr zweifelhaft sein. Hatte Staupitz schon in Jena sich den Widersachern genähert, so durfte jetzt ein weiteres Entgegenkommen erwartet werden. Eine solche Entwicklung brauchte Luther natürlich nicht zu beklagen. Aber wie auch die letzten, durch den Nürnberger Brief an Staupitz notwendig werdenden Verhandlungen verlaufen mochten, Luther selbst konnte ihnen mehr als Beobachter zusehen denn als Handelnder sich an ihnen beteiligen. Und der Wittenberger Konvent, der während des ganzen Streits hinter Staupitz gestanden hatte, konnte gewiß nicht sich versucht fühlen, grade jetzt sich vom Generalvikar abzuwenden. Dieser selbst hat allem Anschein nach in den letzten Unterhandlungen ohne besondere Selbstüberwindung den alten Plan fallen lassen. Er hat freilich noch mit Rom sich in Verbindung gesetzt. Aber nicht, um den General zum Widerstand gegen die Opposition und vornehmlich die Nürnberger aufzustacheln, sondern um abzubauen. Die Verhandlungen in Rom zu leiten wurde Johann von Mecheln beauftragt, der kurz vorher, im September, in Wittenberg zum Doktor der Theologie

Digitized by Google

promoviert und am 2. Oktober in die Fakultät der theologischen Magister aufgenommen worden war [28]. In der zweiten Hälfte des Februar 1512 war er wieder bei Staupitz, der damals sich in Salzburg aufhielt. Welchen Bescheid er mitbrachte, wissen wir nicht. Doch kann er aus dem Ergebnis des Kölner Kapitels, zu dessen Beschleunigung er schon am 25. Februar mit Besler von Salzburg aus geschickt wurde, erschlossen werden. Das Kapitel war nur von Klöstern der Observanz besucht. Die Konvente, die die 1510 veröffentlichte Bulle „aggregiert" hatte, waren zur Beschickung des Kapitels nicht einmal aufgefordert worden. Die Opposition sah also unmißverständlich, daß Staupitz sich auf der Linie des Schreibens des Nürnberger Rats hielt. Die Nürnberger ihrerseits waren entschlossen, ihre alte Forderung um keinen Preis fahren zu lassen. In einem Schreiben des Rats vom 26. April 1512 an das Augustinerkapitel zu Köln wurden in fast stereotyper Weise die alten Angaben und Forderungen wiederholt. Auch dem Kapitel wurde erzählt, daß unter dem Vorwand der Frömmigkeit versucht werde, die Lebensordnung des reformierten Klosters „von grund aus" zu zerstören und den ganzen Orden mit schwerer Schmach zu bedrohen. Darum habe der Rat es für nötig erachtet, kundzutun, daß jede Vereinigung der unter dem Vikariat lebenden Brüder mit der Provinz Sachsen nicht allein den Nürnberger Brüdern höchst lästig, sondern auch dem Rat ganz unerträglich sein werde. Er hoffe, das Kapitel werde in gleicher Weise die eigene und die Nürnberger Ehre zu wahren verstehen. Dann dürfe es auch des dauernden Wohlwollens des Rats von Nürnberg gewiß sein [29]. Die Nachgiebigkeit Staupitzens hatte den Rat in keiner Weise veranlaßt, seine Forderungen herabzustimmen. Das Schreiben des Rats konnte das Kapitel wie eine Kriegsdrohung anmuten. Aber so ernst waren die kräftigen Worte der Nürnberger nicht gemeint. Sie hatten ja schon in ihrem Schreiben an Staupitz die Bereitwilligkeit zu Verhandlungen vor einem Schiedsgericht zu erkennen gegeben. Und sie wußten, daß ihrer Forderung in weitem Umfang werde entsprochen werden. Das Kölner Kapitel vom 5. Mai begrub denn auch den Plan Staupitzens für alle Zeiten. Die Nürnberger setzten ihr Verlangen ohne Abstriche durch. Staupitz verzichtete auf die Union und den Provinzialat. Von seinem Unternehmen scheint er nur eine erkleckliche Schuldenlast zurückbehalten zu haben. Das Nürnberger Kloster, dessen Prior Besler wurde, gewährte ihm mitsamt den Diffinitoren und der Kongregation ein Darlehen von 200 Gulden, das jährlich mit 5% zu verzinsen war. Die Urkunde ist am 5. Mai in Köln unterzeichnet worden [30] und scheint das Entgegenkommen zu bezeugen, zu dem sich der Vorort der Opposition, vielleicht durch Vermittlung von Anton Kreß, bereit finden ließ. Der Friede war geschlossen und wurde nicht wieder durch die Unionsfrage gestört. Staupitz wurde aufs neue zum Generalvikar gewählt und stand in den folgenden Jahren den Nürnbergern freundschaftlich nahe. Eine Verstimmung blieb auf keiner Seite zurück.

Luther nahm teil am Kölner Kapitel. Von den Verhandlungen des Kapitels und seiner Stellung zur umstrittenen Frage hat er freilich nichts erzählt. Er berichtet nur von dem Eindruck, den der Kölner Dom auf ihn machte und von einem bei Tische getrunkenen Wein, der ihm wie Oel schmeckte und bis in die Fingerspitzen drang. Die Reliquien der heiligen drei Könige zu betrachten, unterließ er natürlich

Digitized by Google

nicht [31]. Dem Abschluß des Unionsstreites wird er ohne Aufregung zugesehen haben. Ihm selbst brachte das Kapitel die Betrauung mit dem Subpriorat des Wittenberger Klosters und die Weisung, sich um den theologischen Doktor zu bewerben [32]. Als Subprior hatte er das Wittenberger Klosterstudium zu leiten. Als Doktor sollte er in den theologischen Senat aufgenommen werden und die mit dem Augustinerkloster verbundene biblische Professur verwalten, die bis dahin Staupitz inne gehabt hatte. Ihm selbst verdankte er diese folgenschwere Entscheidung. Luther sträubte sich aufs äußerste gegen den Willen des Generalvikars. So sehr widerstand er ihm, daß er nahe daran war, seine mönchische Gehorsamspflicht zu verletzen [33]. Ihm stand noch in späten Jahren der Platz in anschaulicher Erinnerung, auf dem er seinem Vorgesetzten den Plan auszureden versucht hatte. Es war unter einem Birnbaum des Klostergartens gewesen. Mit allen möglichen Einwänden trat er dem Verlangen des Vikars entgegen. In die Enge getrieben, soll er schließlich nur noch zu erwidern gewußt haben, er „sey ein schwacher vnnd kranker bruder, der nicht lang zu leben habe, man soll sich nach einem tüglichern vnd gesunden vmbsehen". Aber Staupitz habe geantwortet: „Es leit sich ansehen, vnser Gott werde bald vil im himel vnd Erden zu schaffen bekommen, drumb wird er viel junger vnd arbeytsamer Doctores haben müssen, durch die er sein handel verrichte, jr lebet nun oder sterbet, so darff euch Gott in seinem rathe." So wenigstens erzählt Mathesius [34]. Etwas anders lautet eine Tischrede vom Jahre 1531. Ihr zufolge saß einst Staupitz sinnend unter dem Birnbaum des Klosterhofes und sagte schließlich zu Luther: Domine Magister, Ihr müßt den Doktorgrad auf Euch nehmen, so krigt yhr etwas zu schaffen" [35]. Die Hauptsache wird aber auch hier nicht anders dargestellt als von Mathesius. Dem schon in Wittenberg Weilenden hat Staupitz schließlich gebieterisch den Erwerb des Doktorgrades und damit zugleich die Uebernahme der biblischen Professur nahegelegt. Sand die entscheidende Unterredung unter dem Birnbaum statt, so wird sie in den Herbst 1511 oder auf einen milden Apriltag 1512 gelegt werden müssen. Im Winter sitzt man nicht sinnend unter Birnbäumen.

Von Staupitz „gezwungen" wurde Luther Doktor [36]. Warum er, der doch schon seit Jahren sich auf dem Wege zur Doktorpromotion befand, auch mit Erfolg und innerer Befriedigung theologische Vorlesungen über die Bibel und die Sentenzen des Lombarden gehalten hatte, so heftig sich gegen den Doktorat und die mit ihm verbundenen Pflichten sträubte, erfahren wir nicht. Schwache Gesundheit, wie Mathesius es andeutet, kann nicht die eigentliche Ursache gewesen sein. Der die anstrengende Winterreise nach Rom allem Anschein nach mühelos zurücklegte und sehr bald in angespanntester Arbeit in Wittenberg mit Erfolg tätig war, kann schwerlich sich in einer körperlichen Verfassung befunden haben, die dem neuen Amt nicht gewachsen gewesen wäre. Staupitz selbst hat, wie die Tischrede bekundet, ihm die Bewältigung einer erheblichen Arbeitslast zugetraut, ja durch den Zwang zum Schaffen ihn aufmuntern wollen. Ueber die Einwände seines ihm als skrupulös bekannten Beichtkindes hat er sich unschwer hinweggesetzt. Wahrscheinlich steht hinter Luthers Weigerung nur die durch seine Skrupelhaftigkeit verstärkte mönchische Demut. Es mochte ihm zu viel erscheinen, grade die Professur zu übernehmen, die der gefeierte Dor-

Digitized by Google

gesetzte, die eine der beiden Säulen der Universität, inne hatte. Ohnehin verlieh der theologische Doktorgrad eine höhere Würde als die Magistertitel der übrigen Fakultäten. Wohl selten werden die Promovenden es vergessen haben, in den Reden, die sie bei der Promotionsfeier vortrugen, ihre Unwürdigkeit und Unzulänglichkeit gebührend hervorzuheben. Leipziger Promotionsreden aus dem 15. Jahrhundert, die uns erhalten sind, haben es an solcher Charakteristik nicht fehlen lassen [37]. Der Bettelmönch Luther, der sich zu keiner Ehrenstellung gedrängt hatte, konnte es in jener Demut, die jederzeit zur Selbsterniedrigung bereit und die eigene Gebrechlichkeit allen Ansprüchen eines Amtes vorzuhalten geneigt ist, mit jedem Weltgeistlichen aufnehmen. Die besonderen persönlichen und sachlichen Umstände verstärkten dann ohne weiteres die Scheu vor Uebernahme eines in hohem öffentlichen Ansehen stehenden Amtes. So bot denn Luther an Gegengründen auf, was nur ihm einfiel. Noch wenige Wochen vor der Promotion gab er seiner Unzulänglichkeit Ausdruck, verzichtete aber auf weitere Begründung, um nicht aus der Demut eine Quelle der Hoffart oder des Ruhms zu machen [38].

Genau so hatte er sich verhalten, als Staupitz ihn mit der Aufgabe des Predigens betraute. Predigt und priesterliches Amt waren, wie wir wissen, nicht miteinander verbunden [39]. Erst unter dem Einfluß der Bettelorden wuchs die Zahl der Prediger in den Städten und mehrten sich die Prädikantenpfründen. Aber vom Meßpfaffen wurde nicht die Fähigkeit verlangt zu predigen. Und der Altardienst stand unabhängig vom Kanzeldienst da. Am Hauptort der abendländischen Christenheit war die Predigt etwas Außergewöhnliches. Ignatius von Loyola erzählt in einem Brief vom 19. Dezember 1538, daß man nur in der Advents- und Fastenzeit zu predigen pflegte [40]. Und wenn ein Prediger die Kanzel bestieg, war es in der Regel ein Bettelmönch. Die Weltgeistlichen hielten sich der Kanzel fern und begnügten sich mit ihrem priesterlichen Amt, das die meisten unter ihnen eilfertig genug verwalteten. Rodriguez berichtet, die Römer seien von einem Erstaunen ins andere gefallen, als 1538 die Jesuiten in Rom zu predigen anfingen. Sie hätten geglaubt, daß nur die Mönche zu predigen verständen. Daß ein Weltgeistlicher die Kanzel betrete, sei etwas ganz Unerhörtes und Ungewöhnliches gewesen [41]. Bestätigt wird dies durch eine Bemerkung, die Dr. Heinrich Schneidewin, der Kenner Italiens, an Luthers Tische fallen ließ. Er erklärte rundweg, die Prediger seien in Italien äußerst selten und würden in der Fastenzeit mit Gold aufgewogen [42]. Luther selbst hat in Rom keinen Prediger auf der Kanzel gesehen. Die anschauliche Schilderung des theatralischen Gebarens der italienischen Prediger, die auf der Kanzel hin und herlaufen, sich herabbeugen, Stimme und Gebärden wechseln und sich wie Narren benehmen, stammt nicht von ihm, sondern von einigen seiner Tischgenossen [43]. Als Luther in Rom war, lag die Predigt noch ganz im Argen. Und auch in Deutschland blieb noch sehr viel zu wünschen übrig.

Die Augustiner Eremiten widmeten natürlich wie die anderen Bettelorden der Predigt ihre Aufmerksamkeit und ließen sich den Nachwuchs guter Prediger angelegen sein. So wichtig war ihnen das Predigtamt, daß sie die Bestimmung zum Prediger nicht dem Prior und Konvent jedes einzelnen Klosters überließen. Wer von den Klerikern Priester werden sollte und wer dem

Digitized by Google

Studium zuzuführen sei, konnte jedes Kloster selbst entscheiden. Die Betrauung mit dem Predigtamt, und sei es auch nur mit der Predigt vor der Klostergemeinde, war dem Generalvikar vorbehalten. Niemand durfte zur Predigt zugelassen werden, der nicht vom Generalvikar geprüft und approbiert war. Predigte jemand ohne Genehmigung, so zog er sich die Strafe einer schweren Schuld zu [44]. Natürlich wurden nicht junge Mönche zu Predigern bestellt. Wer nur zwei, drei Jahre im Kloster gewesen war, konnte noch nicht als erprobt gelten. Und dem schlichten Priester fehlte die Bildung, die für das Predigtamt gefordert werden mußte. Messe lesen konnte auch der, der sich keiner theologisch-wissenschaftlichen Bildung erfreute. Predigen konnte nur, wer einen theologischen Unterricht genossen hatte. Der Prediger war ja mehr als bloßer Techniker der Liturgie und Kenner der Kasuistik. Von ihm mußte geistige Beweglichkeit und wissenschaftliche Tüchtigkeit verlangt werden. Als Ausleger der heiligen Schrift mußte er das rechte Verfahren der Auslegung kennen und in den heiligen Schriften belesen sein. Kein Prediger entsprach den Erwartungen, wenn er nicht die Allegorie beherrschte und Worte der Schrift wie die Glieder einer Kette aneinander reihte. Auch mußten Verstöße gegen die Rechtgläubigkeit ausgeschlossen sein. Beides aber setzte theologisches Studium voraus, zum mindesten die Beteiligung am Kurs über die Bibel und die Sentenzen. Es wäre darum mehr als ungewöhnlich gewesen, wenn Luther mit der Priesterweihe zugleich den Auftrag erhalten hätte, zu predigen. Und wo war denn der Generalvikar, der ihn hätte prüfen können? Er befand sich in Italien und dachte noch nicht daran, den jungen Priester zum Prediger und Doktor zu machen. Wer Luther schon in der ersten Erfurter Zeit mit dem Predigen anheben läßt, vergißt ganz, unter welchen Bedingungen er lebte. Auch im Wittenberger Jahr traten andere Aufgaben an ihn heran als die der Kanzel. Frühestens kann er während seines zweiten Erfurter Aufenthalts mit dem Predigtamt betraut worden sein. Es ist in der Tat das Erfurter Kloster als die erste Stätte seiner Predigttätigkeit gefeiert worden [45]. Aber mit Unrecht, denn in einer Tischrede erzählt Luther, Staupitz habe ihm „unter diesem Birnbaum" das Predigtamt übertragen [46]. Er „prüfte und approbierte" ihn also in Wittenberg. Daß die Unterredung, die die Uebernahme des Predigtamtes zum Gegenstand hatte, mit der anderen zusammenfiel, die sich auf die Doktorpromotion bezog, könnte wohl vermutet werden. Beidemale hat nämlich Staupitz mit dem widerstrebenden Untergebenen unter dem Birnbaum des Wittenberger Klosterhofes verhandelt. Und auch sachlich standen Prädikatur und Doktorat in Verbindung miteinander. Der Doktor mußte predigen können. Schon sein Universitätsamt stellte diese Forderung. Die Satzungen der Erfurter theologischen Fakultät forderten ausdrücklich, daß der Sententiar nur dann zur Lizenz zugelassen werde, wenn er nach Abschluß der Vorlesungen über die Sentenzen sich im Predigen geübt habe [47]. Staupitz hat schwerlich das eine ohne das andere ins Auge gefaßt. Er kann ihm darum sehr wohl beides gleichzeitig eröffnet haben. Aber dies bleibt eine lose Vermutung. Mit Bestimmtheit kann jedoch gesagt werden, daß Luther erst in Wittenberg zum Prediger bestimmt wurde. Wie begreiflich, sträubte er sich auch gegen die mit diesem Amt verbundene Würde und Verantwortung. Er hatte „mehr als fünfzehn Gründe dagegen", drang aber mit seinen Einwendungen nicht

Digitized by Google

durch. Er mußte sich fügen und zunächst vor den Brüdern im Refektorium predigen. „Anfänglich" fürchtete er sich sehr vor dem Predigtstuhl [48], hat aber vermutlich diese Furcht recht bald überwunden. Katheder und Kanzel wuchsen ihm hernach bald zusammen und wurden die Stätten, an denen er sich heimisch fühlte.

3.

Der Verleihung des höchsten Grades der Theologie an den Sententiar Luther stand nichts im Wege. Er hatte die vorgeschriebenen Vorlesungen gehört, auch an den Disputationen sich beteiligt, die den Doktoranden auferlegt waren. Die Vorlesungen über die Bibel und die Sentenzen hatte er in Wittenberg und Erfurt gehalten. Seine Würdigkeit war unumstritten. Die Dauer des Studiums unterlag nicht den engen Bestimmungen wie in Erfurt. Die Fakultät konnte nach eigenem Ermessen die Zeit abkürzen, falls der Bewerber um den Grad moralisch und wissenschaftlich geeignet erschien [49]. Luther, der bei seiner Bewerbung auf ein theologisches Studium von 5½ Jahren zurückblicken konnte, wird eines Dispenses nicht bedurft haben. Karlstadt hatte in fünf Jahren das theologische Studium beendigt. Und unter ihm promovierte Luther.

Die einzelnen Akte fanden in der herkömmlichen Weise statt. Im Gehorsam gegen den Beschluß der Väter und den Befehl des Generalvikars [50] bewarb sich Luther bei der Fakultät um den Grad eines Doktors der Theologie. In einer Fakultätssitzung wurde das Gesuch beraten und nach erfolgter Annahme der Kandidat dem Kanzler vom Dekan mit der Versicherung präsentiert, daß er für die Lizenz geeignet sei [51]. Mitte September müssen diese Formalitäten schon erledigt gewesen sein. Denn am 22. September konnte Luther dem Prior und Konvent des Erfurter Klosters den 18. Oktober als Tag der Promotion angeben. Zugleich bat er sie um ihre Fürbitte und, wenn es möglich sei, um ihre Beteiligung an der Feier. Der Vikar selbst unterstützte seine Bitte [52]. Von Wenzeslaus Link, dem Prior des Wittenberger Klosters, wurden sie amtlich und ausführlich unterrichtet [53]. Die Erfurter nahmen die Briefe zur Kenntnis, blieben aber der Feier fern. Gewiß nicht aus Scheu vor den Kosten und den Beschwerden der Reise, auf die Luther in seinem Einladungsschreiben hinweist, sondern aus Verstimmung gegen den „Abgefallenen" und in das Wittenberger Generalstudium Uebergetretenen [54]. Einwendungen freilich wurden, wie Luther bald hernach feststellen mußte, nicht gemacht. Erst später drehte man ihm daraus einen Strick, daß er in Wittenberg promoviert habe, obwohl er in Erfurt das Studium begonnen und geschworen habe, auch dort den Doktorgrad erwerben zu wollen. Voran unter jenen, die das frühere Mitglied ihres Konvents durch Afterreden um seinen guten Leumund zu bringen suchten und selbst den Vorwurf des Meineids nicht scheuten, stand Nathin. Als Luther davon erfuhr, kam es zu einem sehr erregten Briefwechsel, während dessen dem Verdächtigten einmal die Galle überlief. Nur die letzten Briefe, die geschrieben sind, nachdem die Jahresversammlung der Väter mit den ersten Verleumdungen sich befaßt, dem Lästerer das Maul gestopft [55], aber neue, schwere Anschuldigungen nicht hatte verhindern können, sind uns erhalten [56]. Sie kündigen schon die nahende Verständigung an. Luther konnte den Vorwurf des Meineids mit reinem Gewissen zurückweisen. Denn er ver-

Digitized by Google

mochte festzustellen, daß er der Fakultät überhaupt nicht den von Nathin erwähnten Eid geleistet habe [57]. Er konnte des weitern das eigenartige Verhalten der Erfurter rügen, die erst nach der Promotion mit ihrer Anschuldigung herausrückten, vorher aber schwiegen [58]. Ihm selbst wäre es damals sehr willkommen gewesen, wenn sie auf seine gegen die Erfurter Fakultät bestehende, ihm unbekannte Verpflichtung ihn aufmerksam gemacht hätten. Er hätte dann einen schützenden „Schild" gegen Staupitz gehabt und mit Erfolg ihm widerstehen können, während er damals dank dem Schweigen der Erfurter in jenem Gehorsam hätte nachgeben müssen, den der Untergebene dem Vorgesetzten schuldig war [59]. Denn nicht er habe sich zum Doktorat gedrängt, sondern Staupitz, der Vorgesetzte auch des Erfurter Konvents, habe ihn durch Befehl gezwungen, sich um den Doktorgrad zu bewerben. Diese Gründe waren Keulenschläge für den Verleumder. Luther läßt sich aber doch zu einer Entschuldigung herbei. Er will es nicht machen wie Paltz, der die Schale seines Zornes über die Erfurter ausgoß [60]. Er bittet, ihm seine beiden ersten erregten Briefe zu verzeihen. Und im Hinblick auf den neuen, ungleich schwereren Vorwurf Nathins [61] räumt er ein, daß er den Buchstaben der Erfurter Fakultätsstatuten, die er „fast anderthalb Jahre" habe verlesen hören [62], verletzt habe, wenn auch ohne Wissen und Willen. Das Zugeständnis einer Fahrlässigkeit mochten also die Erfurter Luthers Schreiben entnehmen. Freilich hatte grade Nathin keinen Anlaß, Luthers Versehen zu einem schweren Vergehen aufzubauschen. Er war ebensowenig wie Luther der Graduierte bloß einer Fakultät. Auf ihn hätten die Tübinger Anspruch erheben können. Aber er konnte den Formfehler, daß Luther aus Unkenntnis der Sachlage keinen Dispens erbeten hatte, gegen ihn ausspielen. Daß es erst geschah, nachdem der Formfehler nicht wieder gut zu machen war, verrät das Uebelwollen, das gegen Luther sich eingebürgert hatte. Seine Briefe, die bei aller Betonung seiner persönlichen Unbescholtenheit doch die Hand zur Versöhnung darboten und deren Bitte um Entschuldigung den Vorwurf rechthaberischen Starrsinns schon im Entstehen unterdrücken mußten, haben eine Verständigung herbeigeführt. Damit war das unerquickliche Nachspiel seiner Doktorierung beendigt. Aber im Herbst 1512 mußte er ohne die Teilnahme seines Mutterklosters den „hohen Gipfel besteigen" [63].

Dagegen wußte er sich getragen nicht nur von der Freundlichkeit des Konvents, in dem er eine neue Heimat und als Subprior und Leiter des Studiums schon eine Vertrauensstellung errungen hatte, sondern auch von dem Wohlwollen des Generalvikars und des Landesherren, des Kurfürsten Friedrich. Hatte Staupitz den Versuch unternommen, durch Einwirkung auf den Erfurter Konvent die Feier möglichst eindrucksvoll zu gestalten, so hatte sich der Landesherr erboten, für die ganz beträchtlichen Kosten der Promotion aufzukommen. Der Bettelmönch selbst hätte sie natürlich nie aufbringen können. Vom Erfurter Kloster war nichts zu erwarten, zumal Luther ihm nicht mehr angehörte. Dem armen Wittenberger Konvent sollten sie nicht zugemutet werden. Der Kurfürst selbst ließ sich bereit finden, die Kosten aus der kurfürstlichen Kammer zu bestreiten. War Mathesius zutreffend unterrichtet, so hat Staupitz dem sich sträubenden Untergebenen sofort eröffnet, daß der Fürst die Kosten der Promotion tragen werde, Gott, der Universität und dem Kloster zur Förderung [64]. Nach Melanchthon verdankte Luther diese Gunst dem Umstand,

Digitized by Google

daß Friedrich der Weise ihn predigen gehört und sowohl die hohe Kraft seines Geistes als auch die Wucht seiner Rede und die Trefflichkeit der vorgetragenen Lehren bewundert habe [61]. Das deckt sich nicht ganz mit dem, was Mathesius erzählt und erinnert schon stark an die Gemeinplätze der Lobrede. In den von Staupitz mit dem Kurfürsten in dieser Angelegenheit geführten Verhandlungen war vielmehr von Bedeutung, daß der Generalvikar dem Kurfürsten in Aussicht stellen konnte, daß „Martinus sein Lebenlang die Lektur zu Wittenberg, ihm [Staupitz] zuständig, versorgen" solle [66]. An der Tatsache, daß der Kurfürst die Kosten übernahm, kann nicht gemäkelt werden [67]. Luther selbst hat öfters ihrer gedacht [68]. Und die Belege der Hofkammerrechnung sowie Luthers eigenhändige, auf den Empfang von 50 Gulden lautende Quittung vom 9. Oktober 1512 — das älteste deutsche Schriftstück aus Luthers Feder, das wir besitzen (vgl. Abb. 16) — reden eine unmißverständliche

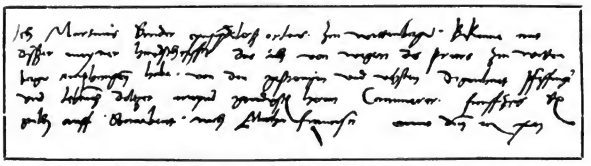


Abb. 16: Eigenhändige Quittung Luthers über den Empfang der vom Kurfürsten ihm für die Doktorpromotion bewilligten 50 Gulden.

Sprache. Das Geld hat Luther in eigener Person in Leipzig abholen müssen. So wenigstens hören wir's von Mathesius. „Drauff wird frater Martinus gen Leipzig abgefertiget, das er allda von den Churfürstischen Rentmeistern solches gelt empfahe. Die halten jn nach altem hofbrauch so lang auff, das er auch willens gewesen, one gelt dauon zu ziehen, wenn jn nicht der Klösterliche gehorsam auff abfertigung zu warten bezwungen hette" [69]. Daß er zwischen der Erlangung der Lizenz und der Promotion nach Leipzig, also einem außerhalb des kurfürstlichen Territoriums gelegenen Ort hat wandern müssen, um das Geld in Empfang zu nehmen, ist immerhin etwas auffallend. Es könnte an die spätere Vereinigung Leipzigs mit dem Kurkreis und die Zahlungsanweisungen an die Rentkammer in Leipzig für Wittenberg erinnern [70]. Aber Luthers Quittung, die auf die Namen Pfeffingers und Dolzigs ausgestellt ist, und der Rechnungsvermerk der Hofkammerrechnung, dem zufolge diese beiden kursächsischen Kämmerer zum Michaelismarkt in Leipzig anwesend waren und eine Quittung „seiner [Luthers] Handschrift" empfingen [71], müssen die Zweifel verscheuchen.

In einer besonderen Feier, zu der die Universität eingeladen war, wurde dem Kandidaten die Lizenz erteilt. Sie war für Luther auf den 4. Oktober angesetzt [72]. Der Erteilung der Lizenz für die Doktorpromotion durch den Kanzler oder dessen Stellvertreter gingen der Lizentiateneid und die Rede eines Magisters der Fakultät voraus [73]. Im Eide wiederholte der Schwörende zunächst die allgemeinen Verpflichtungen, die schon der Baccalariatseid auferlegt hatte, und gelobte sodann,

Digitized by Google

daß er der Kirche in Rom gehorchen, auf Frieden unter den Magistern und weltlichen samt mönchischen Scholaren bedacht sein und den Doktorhut von keiner anderen Universität sich geben lassen werde [74]. Damit übernahm der Lizentiand keine ungewöhnliche Verpflichtung. Was er in Wittenberg gelobte, mußte er auch an den anderen Generalstudien auf sich nehmen. Die Schöpfung Friedrichs des Weisen rüttelte also nicht an der gut mittelalterlichen Voraussetzung der Lizenz. Und auch die Rede des Magisters entsprach dem Herkommen der Universitäten. Was sie zu behandeln habe, lassen die Fakultätsstatuten freilich nicht erkennen. Ihre Aufgabe war so bekannt, daß sie nicht besonders brauchte umschrieben zu werden. Sie bestand in einer „Empfehlung" — recommendatio — des Kandidaten. Das darf auf Grund des in die Satzungen aufgenommenen, notariell beglaubigten Berichts über die Doktorpromotion des Petrus Lupinus von Ratheim mit Bestimmtheit behauptet werden [75]. So wird denn Karlstadt, Luthers Promotor, den wir als den Redner der Lizentiatenfeier vermuten dürfen, in einem kurzen Lebensabriß vornehmlich Luthers wissenschaftliche Tüchtigkeit und sittliche Würdigkeit gerühmt haben. Die Rede leitete unmittelbar über zum Schlußakt, in dem vom Vizekanzler dem vor ihm Knienden im Namen Gottes und auf Grund der ihm verliehenen Vollmacht des apostolischen Stuhles die Lizenz erteilt wurde.

Die Promotion brauchte der Lizentiandenfeier nicht sofort zu folgen. Im Wittenberger Eid waren keine Bestimmungen enthalten, die sich mit der Frage befaßten, innerhalb welcher Frist der Lizentiat von der ihm verliehenen Lizenz Gebrauch machen solle. Anderwärts wie in Leipzig und Erfurt konnte verlangt werden, daß die Doktorpromotion innerhalb eines Jahres nach Erteilung der Lizenz stattfinden müsse. Doch konnte die Fakultät von dieser Bestimmung dispensieren. Es gab in der Tat nicht wenige, die sich mit dem Lizentiatentitel begnügten. Wissenschaftlich war er dem Doktortitel gleichwertig. Eine Erweiterung und Vertiefung des Studiums als Bedingung der Zulassung zur Promotion wurde nicht gefordert. Die wissenschaftlichen Voraussetzungen waren insgesamt erfüllt, wenn der Kandidat dem Kanzler behufs Erteilung der Lizenz präsentiert wurde. Im Besitz der Lizenz, die ja die Erlaubnis zur Doktorpromotion bedeutete, konnte er sich jederzeit um den Doktortitel bewerben. Die beiden letzten theologischen Grade standen wissenschaftlich einander gleich. Verzichtete ein Lizentiat auf den Erwerb des Doktortitels, so werden ihn in der Regel die Kosten abgeschreckt haben. In Wittenberg jedoch war es nicht üblich, sich mit dem Lizentiatentitel zufrieden zu geben [76]. Und Luthers Promotion nach Kräften zu beschleunigen, hatte Staupitz ein persönliches Interesse. Er wollte ja seine Professur an Luther abtreten und hatte dementsprechend mit ihm und dem Kurfürsten verhandelt. Nachdem darum Luther am 9. Oktober in Leipzig die bewilligten 50 Gulden in Empfang genommen hatte, stand der Promotion nichts mehr im Wege. Schon am 17. Oktober wurde an die Kirchentüren Wittenbergs die Bekanntmachung des Dekans der theologischen Fakultät angeschlagen, daß am 18. Oktober die Promotionsfeier Martin Luthers beginnen werde [77]. Als Promotor wurde Karlstadt genannt. Den Festraum stellte wohl die Schloßkirche. Zwar hatte die kirchliche Feier anläßlich der Eröffnung der neuen Hochschule in der Pfarrkirche stattgefunden [78]. Dort hatte sich die Universität konstituiert. Dort auch waren

Digitized by Google

die regelmäßig wiederkehrenden Universitätsmessen und ersten Promotionen der Fakultäten gefeiert worden. Aber seit 1509 erscheint die Schloßkirche als Festraum für die Doktorpromotionen. Auch Luthers Promotion wird man dort gefeiert haben [79].

Wie alle akademischen Feiern des Mittelalters zeugte auch die Verleihung des Doktortitels lebhaft von der Redefreudigkeit der Gelehrten jener Tage und von der Hörwilligkeit der Mitglieder der Universität und der geladenen, nicht zur gelehrten Zunft gehörenden Gäste. Entsprechend der Würde des Grades waren die Reden und Disputationen besonders reich bemessen. Sie mußten auf zwei Tage verteilt werden, auf die Vorfeier oder Vesperien und die Hauptfeier oder Aula cathedralis. Die Neigung, die rednerischen Uebungen in die Länge zu ziehen, war natürlich vorhanden. Zum Schutz der Hörer und zur Wahrung des feierlichen Gepräges des Aktes bestimmten die Wittenberger Satzungen, daß keine der beiden Feiern über drei Stunden währen dürfe [80]. Eine kleine Erholung mochte die an den Schluß der Vorfeier gelegte, aus Scherzen und Witzen bestehende Rede des Leiters bieten. Nicht an allen Generalstudien war diese der Heiterkeit dienende Rede üblich. In Tübingen jedoch gehörte sie zu den Vesperien. Wir besitzen noch einige von Wendelin Steinbach gehaltene Reden dieses Gepräges, in denen er „nach Beendigung des Redekampfes" „zum Spiel mit Witz und Scherz" auffordert [81]. Von Tübingen hat dann Wittenberg diesen Brauch übernommen. Aber erst kurz bevor man auseinanderging, wurde dem Verlangen nach „Possen" dies Zugeständnis gemacht. Denn bis dahin hatte die Feier ganz die gravitätischen Formen einer großen akademischen Disputation besessen, ohne irgendwelche Anlehnung auch nur an die quodlibetarische Disputation. Ueber zwei vom Leiter der Feier und einem anderen Magister schulgerecht vorgelegte Fragen war mit allen Mitteln der Kunst und mit starkem Aufgebot an Kämpfern disputiert worden [82]. Warum grade zwei „Fragen" in der Vorfeier disputiert wurden, wird in den Satzungen nicht erklärt. Sie wiederholen mit der Anweisung, daß zwei Fragen nacheinander zu behandeln seien, nur die üblichen Bestimmungen. Daß jedoch die beiden Disputationen nicht durch bloße Verdoppelung der schlichten Disputation die Feier ansehnlicher gestalten sollten, geht aus den Wittenberger Satzungen hervor. Denn die erste Disputation war ein Turnier der Baccalare. Erst in der zweiten Disputation trat der Vesperiand als der eigentliche Kämpfer auf den Kampfplatz, um mit den Magistern den wissenschaftlichen Strauß auszufechten. Die Feier bestand also aus zwei auch nach den handelnden Personen getrennten Disputationen. Dahinter stand natürlich eine besondere Absicht. Wir erfahren sie aus den eine Vesperien-Disputation einleitenden Worten eines Leipziger Magisters. Das Turnier der Baccalare, mit dem die Redekämpfe der Vesperien eröffnet wurden, wurde zu Ehren des Vesperianden veranstaltet. Erst wenn diese Ehrung erfolgt war, trat der Gefeierte als Hauptkämpfer in die Schranken [83]. So wird der Aufbau der Vesperienfeier deutlich. Beherrscht wurde sie von den beiden großen Redeschlachten der Baccalare und Magister. Die anderwärts folgende „Empfehlung" des Vesperianden durch eine längere Rede des vorsitzenden Magisters fehlte in der Wittenberger Vesperienfeier. Sie war, wenn Lizentiaten- und Doktorfeier rasch aufeinander folgten, in der Tat überflüssig. Denn schon in der Lizentiatenfeier hatte ein Magister der Fakultät vor versammelter

Digitized by Google

Universität den Kandidaten „empfohlen", also seinen Ruhm verkündet gemäß den Worten Jesus Sirachs (44, 1): „Laßt uns loben die berühmten Männer" [84]. Da den Wittenbergern Lizenz und Doktorat nahe zusammenfielen, mochten sie leichten Herzens auf diese Rede verzichtet haben. Sie ersetzten sie durch die der Heiterkeit und Erholung bestimmte Rede [85]. Geschlossen wurde die Feier ebenso ernst wie an jenen Generalstudien, die die Scherzrede nicht kannten. Denn sie klang aus in die Danksagung und Einladung zu der am nächsten Tag stattfindenden Aula. Die Danksagung war nicht eine bloße Höflichkeitsphrase an die Erschienenen. Sie war auch dies. Doch der mittelalterliche Stil forderte mehr als bloße Höflichkeit gegen Menschen. In der Danksagung wurden die Herzen zunächst in die himmlische und geistliche Welt emporgehoben. Sie hub in der Regel an mit einem Dank an die Trinität, insonderheit den Schöpfer und Erlöser, an Maria, die den Dank des Redners, soweit er unwürdig sei, vor dem Sohn angenehm machen möge, an die Patrone der Universität und Fakultät, an den himmlischen Hofstaat, mit dem verbunden der Redner den preisen wolle, der auf dem Throne sitze und lebe von Ewigkeit zu Ewigkeit. Dann erst kam die Reihe an die untere Welt. Die ganze umständliche Danksagung stand unter dem Gesichtspunkt der Uebung in der verdienstlichen Tugend. Lesefrüchte aus der Schrift, der kirchlichen und profanen Literatur schmückten diesen letzten Teil der Vesperien. Genau wie die Satzungen es vorschrieben, wurden Luthers Vesperien gefeiert. Die Praxis der Promotionen entsprach den Einrichtungen und Anordnungen der Fakultäten [86]. Für Luthers Promotion ist es durch das Amtsbuch der Fakultät ausdrücklich bezeugt [87]. Nachmittags um ein Uhr begann die Feier, die von Karlstadt geleitet wurde und vom Lehrkörper der Universität und sehr vielen anderen ehrwürdigen Gästen besucht war. Thesen und Reden sind uns nicht erhalten.

Am folgenden Morgen um 7 Uhr versammelten sich unter dem Geläut der großen Glocke Professoren und Gäste zu der wiederum unter Karlstadts Leitung stehenden Hauptfeier, der Aula cathedralis. Im Mittelpunkt ihres ersten Teils stand die Promotion. Sie wurde eingeleitet mit einer kurzen, auf die Handlung Bezug nehmenden Rede des Promotors [88]. Ihr folgte der Doktoreid, den der Doktorand wahrscheinlich kniend sprach. Er gelobte, daß er dem Dekan und den Magistern der Fakultät Gehorsam und Ehrerbietung bezeugen, jederzeit nach Kräften auf den Nutzen der Universität und Fakultät bedacht sein, den Doktorgrad nicht wiederholen, eitle, fremde, von der Kirche verurteilte und frommen Ohren anstößige Lehre nicht lehren, den so Lehrenden innerhalb acht Tagen dem Dekan anzeigen und die Gewohnheiten, Freiheiten und Privilegien der Fakultät nach Kräften wahren werde, so wahr ihm Gott helfe und die heiligen Evangelisten [89]. Nun erklärte und promovierte ihn Karlstadt zum Magister der heiligen Theologie und erteilte ihm die Befugnis, „zu Wittenberg und überall, wie wenn er in Paris oder anderswo promoviert wäre, in der Theologie zu lesen, zu lehren, auszulegen, die Kathedra des Magisters zu besteigen und alle anderen Magisterakte öffentlich und privatim zu verrichten" [90]. Des zum Zeichen wurden dem Promovierten die Doktorinsignien übergeben. Zunächst wurde ihm die geschlossene und dann geöffnete Bibel überreicht, sodann das Barett aufs Haupt gesetzt und schließlich der uns noch erhaltene

Digitized by Google

goldene Doktorring um den Finger gelegt [91]. Kurze, deutende Worte begleiteten die Uebergabe der Symbole. Was Karlstadt gesagt, ist uns nicht überliefert. Die Wahl der deutenden Worte war dem Promotor anheimgestellt [92]. Die Symbole selbst wiesen jedoch die Phantasie in eine bestimmte Richtung. Karlstadt wird nicht viel anders gesprochen haben als üblich war. Das geschlossene Buch wollte die Mahnung begründen, dessen Lehre vor den Läiterern verschlossen zu halten, oder es konnte zur Forschung auffordern oder auch — hier wird die Deutung schon recht gekünstelt — zur Anpassung an das Verständnis der Hörer. Das offene Buch warnte vor freventlicher Ueberhebung, vor selbstsicherem Vertrauen auf den eigenen Geist, es mahnte, sich von der unfehlbaren Autorität leiten zu lassen und die Geheimnisse der Theologie vor den Schülern zu entfalten [93]. Es ist sehr wohl denkbar, daß Luther bei Uebergabe der geschlossenen und offenen Bibel angehalten wurde, Forschung und Autoritätsglauben miteinander zu verbinden. Das aus reiner Schafwolle gewebte Barett mahnte, wie es in einer uns erhaltenen Ansprache heißt, zu schlichtem Werk und rechter Lehre, oder wie es bei anderer Gelegenheit ausgeführt wurde, zu Demut im Lehren. Welche Bedeutung dem Ring zufalle, wird in den Satzungen der Fakultät angedeutet. Im Namen der theologischen Weisheit wurde der Auland dem goldenen Reif angetraut [94]. Die Vermählung konnte zur Treue mahnen. Oder der Ring als Symbol der Ewigkeit konnte auf Beständigkeit der Arbeit und Uebung weisen oder durch die drei ineinander verschlungenen Ringe unter der Glasplatte auf dem silbernen, herzförmigen Wappenschild die Gedanken auf das Geheimnis der Trinität lenken. Oder er konnte, getragen vom vierten Finger, in den sich die Vene des Herzens ergießt, den Magister zu Reinheit des Herzens und Lauterkeit des Lebens auffordern. Mit dem Friedenskuß und der Magisterbenedikttion schloß die symbolische Handlung. Die Benedikttion enthielt den Wunsch, es möchte der neue Magister glücklich im Vaterland von dem gekrönt werden, der der dreieinige und eine Gott ist und in alle Ewigkeit regiert [95]. Der so Gesegnete stieg nun zum Katheder hinauf und hielt seine erste Rede als Magister. Wie nicht anders zu erwarten, galt sie der Würde und dem Ruhm der heiligen Schrift, dem Quell des göttlichen Segens und der unvergänglichen Weisheit. Mit dieser Rede hatte der erste Teil der Feier sein Ende gefunden. Der zweite Teil setzte sich aus Disputationen über zwei theologische Fragen zusammen. Wie in einer Leipziger Aula ausgeführt wurde, sollte dieser Teil der Promotionsfeier den Verstand vervollkommnen helfen, während die Rede auf die Heilige Schrift sich an die Affekte gewandt hatte [96]. Dem äußeren Aufbau dieses Teils der Feier hatte man in Wittenberg besondere Aufmerksamkeit geschenkt. Die beiden zur Disputation gestellten Fragen waren natürlich wie in der Vorfeier voneinander unabhängig. Die erste Disputation hatte die übliche Form. Doch war die Erwiderung des Promovierten auf die Konklusionen beschränkt. Die ganze Feier durfte ja drei Stunden nicht überschreiten. Der zweiten Disputation, die als Kampfspiel gestaltet wurde, mußte eine „problematische" Frage zugrunde gelegt werden. Sie wurde nach beiden Seiten hin entwickelt und offen gelassen. Sie zu lösen oder die Lösung in einer bestimmten Richtung anzudeuten, war also untersagt. In diesem nicht nur unfertigen, sondern auch eine sichere Antwort überhaupt nicht verheißenden Zustand mußte sie den beiden „Kampf-

Digitized by Google

hähne" (galli) des eben Doktorierten, Magistern der Theologie, übergeben werden, die fein und launig die Erörterung weiter zu führen hatten. Der Aeltere hatte den Dortritt. Nachdem jeder seine Lösung gegeben, keiner von beiden aber dem anderen entgegenkommen wollte, wurde der Promotor von ihnen als Schiedsrichter angerufen, der in einem appollinischen Spruch die Entscheidung gab. Mit der üblichen Danksagung schloß er dann die Feier [97]. Luthers Kampfhähne sind uns bekannt. Wenzeslaus Link, der Prior des Augustinerklosters, und Nik. Grüneberg, der Pfarrer der Stadtkirche, standen ihm am 19. Oktober als Kampfhähne zur Seite [98]. Seine Rede und seine Thesen kennen wir nicht [99]. Die Gebühren wurden entrichtet [100]. Sie betrugen für ihn, den Bettelmönch, den dritten Teil der normalen Gebühr. Er zahlte also für den Lizentiatengrad 7 Fl., 20 Gr. und 8 Pf., für den Doktorgrad 10 Fl. und 14 Gr. [101]. In den „Senat", d. h. in die theologische Fakultät wurde er am 22. Oktober aufgenommen, nachdem er den üblichen Eid geleistet hatte [102].

Damit war Staupitz endgültig aus der Fakultät ausgeschieden. Den Wunsch, die Professur einem anderen zu übertragen, hatte er schon lange gehabt. Und Luther war seit Monaten zu seinem Nachfolger bestimmt. Daß die biblische Professur Staupitz durch irgendwelche „Unannehmlichkeit" verleidet worden sei [103], brauchen wir nicht zu vermuten. Es genügte völlig die Erkenntnis, daß seine Stellung im Orden ihn hindere, die Professur so auszufüllen, wie es nötig sei. Viel zu häufig und allzulange war er abwesend gewesen. Während die Professuren der Sentenzen nicht nur besetzt, sondern auch in regelmäßigen Vorlesungen vertreten waren, lag die biblische Professur vernachlässigt da. Und doch war sie wichtig genug. Es kann überhaupt keinem Zweifel unterliegen, daß die Bedeutung der Vorlesungen über die Bibel von allen mittelalterlichen Generalstudien anerkannt war. Nach dem Vorgang der Pariser theologischen Fakultät galten an allen deutschen Generalstudien die Magister der Theologie als Lehrer der Heiligen Schrift. Das heißt natürlich nicht, daß jeder „Professor der heiligen Schrift" eine biblische Lektur gehabt und Vorlesungen über die biblischen Schriften gehalten hätte. Aber es zeugt doch von der Würde der Schrift und des auf ihr fußenden Titels. Ebenfalls nach dem Muster von Paris wurde bei allen akademischen Promotionen, von der Baccalariandenfeier an, eine Vorlesung zum Ruhme der Bibel gehalten. So wurde im Laufe der Jahre eine unermeßliche Zahl von Lobreden auf die Schrift gehalten. Das war, wie handschriftlich uns erhaltene Reden zeigen, keine bloß konventionelle Verbeugung vor der Schrift. Es setzte vielmehr wirkliche Beschäftigung mit ihr voraus. Die Redner waren überzeugt von der Majestät der Schrift. Sie erkannten in ihr den Weisheitsquell der Kirche. Sie blickten auf sie, die fest dastehe, wenn Himmel und Erde vergehen. Oder sie betonten, daß Unkenntnis der Schrift Unkenntnis Christi sei [104]. In allen denkbaren Weisen wurde die überragende Stellung der heiligen Schrift gepriesen. Die Vorlesungen über die Sentenzen waren auch nur eine Anleitung zum rechten Verständnis der Schrift. Mochten sie in der Praxis der Schulen die biblischen Vorlesungen überwuchern, so waren sie doch unbestritten nur dienende Vorlesungen. Auch fehlte es keiner spätmittelalterlichen Universität an Vorlesungen über die biblischen Bücher. Die Baccalare der Bibel waren, wie wir wissen, verpflichtet, regelmäßige Vorlesungen über biblische Bücher zu halten. Luther selbst

Digitized by Google

bezeugt, daß die Bestimmung nicht auf dem Papier blieb [105]. Und der Nachweis, daß sie den Vorschriften genügt, war die Bedingung der Zulassung zum höheren Grad. Die Magister ihrerseits betrachteten sich nicht nur als Lehrer der Heiligen Schrift, sondern machten auch von ihrem Recht Gebrauch, allein unter allen akademischen Lehrern ausführliche Vorlesungen über biblische Bücher halten zu dürfen. Als Stephan von Prettin 1440 in Leipzig zum Doktor der Theologie promoviert worden war, begann er seine Tätigkeit mit Vorlesungen über die Briefe Pauli, der auch ihm die Posaune des Evangeliums und der Herold der Gerechtigkeit war [106]. Mit dem Briefe an die Römer fing er an [107]. Wenn die Wittenberger Augustiner sich die biblische Lektur geben ließen, so wollten sie nicht durch eine untergeordnete Professur mit der obersten Fakultät des neuen Generalstudiums verbunden sein. Ihre theologische Lektur sollte nicht weniger wichtig sein als ihre artistische, die zu Vorlesungen über die wichtige nikomachische Ethik des Aristoteles verpflichtete. Und Staupitz, der Säule der Universität, konnte keine Professur minderen Ansehens angetragen werden. Hatten die Augustiner und nicht die Franziskaner die biblische Lektur erhalten, so war ihnen die erste Professur zugefallen, wie sie denn auch in den Satzungen obenan steht. Ihre Stellung in Wittenberg entsprach der allgemeinen Geltung, die schließlich auf Paris zurückwies. Aber ihr Ansehen litt unter der häufigen Abwesenheit Staupitzens. Darum sollte sie einem Augustiner übertragen werden, der dauernd ihren Verpflichtungen gerecht zu werden vermochte. Unter diesem Gesichtspunkt war ja auch Luther dem Kurfürsten empfohlen worden [108].

Beide Erwartungen, die mit der Uebertragung der biblischen Professur an Luther verknüpft waren, sollten sich erfüllen. Der neue Inhaber der Lektur blieb sein Leben lang in Wittenberg. Und er hielt auch ohne schwere Unterbrechungen die biblischen Vorlesungen, zu denen er verpflichtet war. In den mehr als dreißig Jahren, in denen er die biblische Professur inne hatte, hat er keine anderen Vorlesungen als biblische gehalten. Die Absicht der Stiftung der Wittenberger lectura in biblia hat er verwirklicht. Aber noch viel mehr, als die Stifter und er selbst ahnten. Denn er erst löste sie aus den Fesseln, in denen sie aller hohen Würdigung zum Trotz gelegen hatte. Nicht nur, daß sie sich durch ihn praktisch durchsetzte, die überwuchernden anderen Vorlesungen zurückdrängte und auch wirklich wurde, was sie sein sollte: die erste und vornehmste Professur, die Herrin aller anderen Professuren, und nicht Aschenbrödel der Magister. Schon das wäre viel gewesen. Aber indem er ihr diese Geltung auch in der Wirklichkeit des Alltags verschaffte, gab er ihr zugleich die Freiheit, ohne die sie ihre Stellung nicht behaupten konnte. Die mittelalterliche lectura in biblia war abhängig gewesen von der göttlichen Ueberlieferung in der Kirche. Nicht erst die tatsächliche Macht der Sentenzenvorlesungen im akademischen Betrieb, schon Lizentiateneid und Doktoreid zeigten dem Professor der Heiligen Schrift deutlich genug, wo er den Schlüssel zum Verständnis der Worte zu suchen hatte, die nicht vergehen sollten, wenn Himmel und Erde vergingen. Die Schrift war doch nur ein Glied in der Kette der Autoritäten. Ganz gewiß das erste und wichtigste Glied, aber doch nur ein Glied neben vielen anderen und näheren. Ging aber ein ununterbrochener Strom von göttlicher Ueberlieferung durch die Jahrhunderte, so waren die näheren Autoritäten die tatsächlich überlegenen. Sie wiesen

Digitized by Google

dem Verständnis der Schriftautorität die Wege. So blieb die biblische Professur in Fesseln gelegt und konnte die Unabhängigkeit und Ueberlegenheit nicht gewinnen, die ihr zugedacht bleiben mußte. Erst der junge Professor, der am 22. Oktober 1512 in den theologischen Senat eintrat, war berufen, der biblischen Lektur ihre Würde und Freiheit zu erkämpfen und dauernd zu sichern. Der die Erwartungen derer erfüllte, die ihm das neue Amt anvertraut hatten, machte doch mehr aus der Professur, als sie je gewesen war und je hätte sein können. Denn er machte ihren Thron unabhängig von fremder Gewalt, auch solcher, die in geistlichem Ansehen gestanden hatte. Dadurch schuf er, was bis dahin nicht gewesen war. Das konnte freilich tatsächlich nur auf Kosten des Lizentiaten- und Doktoreides geschehen, die die mittelalterliche Bedingung der biblischen Professur darstellten. Aber auch hier galt es Gott mehr zu gehorchen als den Menschen. Und er selbst fand grade in seiner Berufung zum Doktor der Schrift und in seinem Schwur auf die Schrift, die im Promotionsakt ihm übergeben war, den Rechtstitel für das, was er aus der lectura in biblia machte.

Doch er, der bestimmt war, der biblischen Lektur nicht nur neue Geltung, sondern auch neuen Inhalt zu geben, übernahm ohne Reformprogramm im schlichten mönchischen Gehorsam die neue Aufgabe. Seine Lobrede auf die Schrift, die er dem Herkommen gemäß hielt, wurde nicht zu einer Aufsehen erweckenden Programmrede. Aber die Tat, durch die er sie empfehlen sollte, war näher, als er ahnen konnte. Ins neue Amt, das er im mönchischen Gehorsam antrat, nahm er auch den schöpferischen Zweifel mit, den er selbst freilich noch als Stachel empfand. Und mit ihm jenen Gehorsam, der schon angefangen hatte, ihn unabhängig zu machen. Er, der schon etwas „roch", als er Erfurt endgültig verließ, trat mit einer neuen Verkündigung vor seine Hörer hin, als er seine erste große biblische Vorlesung begann. Die Doktorrede auf die Schrift hatte noch unter der Herrschaft des alten Gottesgedankens gestanden. In den ersten Vorlesungen über die Psalmen konnte er schon das paulinische Verständnis der Gerechtigkeit Gottes vortragen. Aus dem occamistischen Pauliner, der Pauli Verkündigung unter die religiöse Leitidee des Frühkatholizismus stellte, war der echte Pauliner geworden, der Paulus wirklich zu der Posaune des Evangeliums machte, als die die Ueberlieferung der Generalstudien und der mittelalterlichen Kirche ihn pries.

§ 13.

Die Entdeckung des Evangeliums.

1. Ort und Zeit der Entdeckung des paulinischen Evangeliums. 2. Das Erlebnis in der Wittenberger Turmstube. 3. Sinn und geschichtliche Stellung der reformatorischen Entdeckung.

1.

Luthers „Pfahl im Fleisch" war die geistliche Anfechtung, das Gesetz. Eine sichere Wehr gegen sie besaß er nicht. Wenn sie ihn befiel, stand er schließlich machtlos da. Furcht und Schrecken kamen über ihn, und er sah sich dem ausgeliefert, der da richtet nach

Digitized by Google

Gerechtigkeit und vor dem der Unwürdige nicht bestehen kann. In solchen Stunden verlor alle Kasuistik der überkommenen Seelsorge die Wirkung. Sie konnte nicht leisten, was zu leisten sie bestimmt war. Denn ihre Voraussetzung war der katholische Gottesgedanke; und grade er war die Qual Luthers. Gesetz und Evangelium fanden sich beide in der Genugtuungsordnung. Moses und Christus offenbarten beide den Gott, der mit den Menschen unter der Bedingung des Verdienstes handelt. Die vom Himmel her offenbarte Gerechtigkeit Gottes, von der Paulus im Römerbrief als der selig machenden Gerechtigkeit zeugte, blieb Gerechtigkeit des „Gesetzes". Denn auch die übernatürliche Gnade, die Gott dem Menschen schenkte, sollte Verdienste wirken, jene Verdienste, welche Würdigkeit vor Gott begründeten, vor dem richtenden Herrn bestehen und die himmlische Herrlichkeit erwerben konnten. Auch die „Gnadengerechtigkeit" blieb im Rahmen der Genugtuungsordnung; und der Gott, der „begnadigte", blieb der Gott, der nach Maßgabe des Rechts mit dem Menschen verkehrte. Aller Lobpreis der Gnade oder geschenkten Gerechtigkeit und alle Sprüche aus den Briefen Pauli, mit denen man freigebig genug war, änderten daran nichts. Paulus wurde ja nach der Leitidee des Frühkatholizismus ausgelegt. Auch Luther hatte ihn so verstehen gelernt. Was er als Paulinismus kannte, war darum nicht geeignet, ihn von seinen Anfechtungen zu befreien. Paulus predigte ihm keinen anderen Gott als der Katholizismus seiner und der vorangegangenen Tage. Daß der Mensch selig werde durch die vom Himmel her offenbarte Gerechtigkeit Gottes und durch den Glauben (Röm 1, 16. 17), konnte darum zu einem Quell der Angst werden. Denn der Glaube, aus dem der Gerechte lebt, war der in der übernatürlichen Liebe tätige Glaube. Und die rettende Gerechtigkeit gebot jene Würdigkeit, die in den Verdiensten der Liebe Gestalt gewann. Der Gott der Vernunft und der Rationalismus der Lohnordnung standen hinter den Worten von der Gnade und geschenkten Gerechtigkeit. Der Infusionstheorie, in der das Verständnis Gottes und des Heils sich wie in einem Brennpunkt sammelte, und an der Ungezählte sich aufrichteten, konnte Luther keinen Trost entnehmen, der standzuhalten vermochte. Sie wurde ihm vielmehr zum Anlaß, an Gott und den Gütern der himmlischen Welt „fast" zu verzweifeln [1]. Ihr Gottesgedanke weckte die Furcht vor der Verurteilung. Und das eigene Gewissen mußte jener Furcht Recht geben. Denn die „Begierde" wurde vor ihm zur Schuld. Und der um sündlose Heiligkeit sich mühte, mußte Sünde über Sünde spüren, durch das Gericht sich schrecken lassen und „fast verzweifeln" [2]. Ueberzeugt von der Richtigkeit der religiösen Ueberlieferung und der katholischen Deutung des alten und neuen Bundes fand er, wie er nicht erst seit 1530, sondern schon 1515 versichert [3], keinen Ausweg aus der Not. Die Anfechtungen suchten ihn stets wieder heim. Im „Schmuck der Verdienste" vor Gott zuversichtlich dazustehen, wurde ihm nicht beschieden [4]. Sein Gewissen antwortete auf den Gottesgedanken seiner Kirche mit Unruhe und Verzagtheit. Lebend, wie die mönchische Regel es forderte, stand er doch mit unruhigem Gewissen als Sünder vor Gott und sah er jede Zuversicht auf Genugtuungen zusammenbrechen [5]. „Gerechtigkeit Gottes" blieb ihm ein hartes und bitteres Wort [6], der Stachel, der schwerste Schmerzen weckte.

Digitized by Google

Aber grade dies Wort sollte ihm Frieden und Seligkeit bringen und die Versuchung zu Anfechtungen ihn überwinden lehren [7]. Die zahlreichen, verschiedenen Zeiten angehörenden Aeußerungen des Reformators über die Entdeckung des Evangeliums betonen ohne Schwanken, daß die Gerechtigkeit Gottes die Pein des Klosterbruders war, aber auch seine Seligkeit wurde [8]. Daran kommt man nicht vorbei. Die Aussagen sind zu bestimmt und berichten früh und spät das gleiche. Sie wollen auch nicht als unvollständig betrachtet und darum von anderer Seite her ergänzt werden oder auf eine Folgeerscheinung, wie die Entdeckung der Heilsgewißheit, beschränkt werden [9]. Die Gerechtigkeit Gottes steht im Mittelpunkt des vom Reformator als entscheidend beurteilten Erlebnisses. Dessen Leben zu einem Kampf um den gnädigen Gott geworden war, war eben dadurch zu einem Ringen um die „Gerechtigkeit Gottes" geworden. Er „dürstete" darnach, sie zu begreifen [10], sie wirklich als frohe Botschaft, als Evangelium zu verstehen. Oft genug hat sie ihn darum beschäftigt und schwer auf ihm gelastet, bis zu jener denkwürdigen Stunde, da er Gott ins Herz schaute, ihn sah, wie er war, und zu neuem Leben wiedergeboren wurde [11]. Das kleine Wittenberg wurde der Schauplatz jenes inneren, unscheinbaren und in theologische Formeln gekleideten Erlebnisses, das sehr bald weltgeschichtliche Wirkungen gewinnen sollte und mit unvertilgbaren Lettern in die Religionsgeschichte eingegraben wurde. Doch noch genauer kann der Ort dieses stillen, aber bald von einer ganzen Welt vernommenen Geschehens angegeben werden. Der Reformator selbst hat ihn uns genannt. Es war der Turm des grauen Klosters in Wittenberg [12], höchst wahrscheinlich, wenn wir den Andeutungen einer Tischrede folgen dürfen, das im Turm befindliche Studierzimmer Luthers [13].

Diese Ortsangabe, gegen die Zweifel nicht aufkommen können, hilft die andere Frage, wann denn das Evangelium entdeckt wurde, einigermaßen bestimmt entscheiden. So problematisch nämlich, wie die Literatur es erscheinen läßt, ist die Frage nicht. Für den weiten Spielraum von 1507 bis 1519, den die Untersuchungen und Darstellungen offen lassen, kann der Zustand der Quellen nicht verantwortlich gemacht werden. Das Erlebnis erst in das Jahr 1519 zu verlegen, war eine schwere Verirrung [14]. Ebensowenig darf man an die ersten Klosterjahre bis 1508 oder an die Zeit denken, in der er Vorlesungen über die Sentenzen des Lombarden hielt. Denn Erfurt war nicht der Schauplatz des Ereignisses. Auch Rom nicht, wie nicht mehr braucht bewiesen zu werden. So bleibt nur die Wahl zwischen dem ersten Wittenberger Jahr und dem zweiten, dauernden Aufenthalt in Wittenberg. Aber auch hier kann die Wahl nicht schwer fallen. Hat Luther noch 1510 in Erfurt die katholische Rechtfertigungslehre vorgetragen und jenes Verständnis des gerecht machenden Glaubens entwickelt, das die scholastische Theologie ihm übermittelt hatte und das er später als den Tod des Paulinismus erkannte [15], so wird er nicht schon 1508/09 das reformatorische Verständnis der Rechtfertigung besessen haben. Denn wie einen leicht geschürzten Einfall, der nach der Eingebung des Augenblicks zur Geltung kommen konnte oder nicht, konnte Luther nicht eine Erkenntnis behandeln, an der seiner eigenen Versicherung und der tatsächlichen Lage zufolge der Friede seiner Seele hing. Bekannte er sich, wie wir wissen, noch 1510 zur katholischen Auffassung vom rechtfertigenden Glauben

Digitized by Google

und der Gerechtigkeit Gottes, zur angenehm machenden Gnade und zu jener Liebe, in der die Würdigkeit vor Gott wurzelt, so war ihm noch fremd, was denn eigentlich Paulus unter der Gerechtigkeit Gottes und dem Glauben verstehe, aus dem der Gerechte lebt. Der Winter 1508/09, dem er zwar die unvergeßlichen Unterredungen mit Staupitz verdankte, brachte ihm doch nicht den Uebergang vom katholischen zum reformatorischen und pauliniſchen Evangelium. Die „Geburtsstunde" der Reformation fiel nicht in die Zeit des ersten Wittenberger Aufenthalts [16]. Vor dem Herbst 1511 kann sie demnach nicht angesetzt werden. Aber auch dieser Termin ist noch zu früh. Der Reformator entsinnt sich nämlich ganz genau, daß der Heilsweg des Evangeliums ihm noch unbekannt war, als er Doktor wurde [17]. Im Oktober 1512 hat er demnach noch nicht gewußt, was der Unterschied von Gesetz und Evangelium sei [18]. Frühestens im Winter 1512/13 kann er vor der neuen Erkenntnis gestanden haben. Aber spätestens im Sommer 1513 muß er sie besessen haben. Denn schon in der Auslegung des ersten Psalms begegnet uns die neue, reformatorische Deutung der Gerechtigkeit Gottes [19]. Schon in den ersten Stunden der Vorlesung trug sie Luther mit sicherer Selbstverständlichkeit vor, aber auch mit dem Bewußtsein, daß er eine verschüttete Wahrheit des Apostels ausgegraben habe und gegen die Theologie seiner Zeit durchzusetzen berufen sei [20]. Die Vorlesung über die Psalmen wurde ungefähr Mitte Juli 1513 in Angriff genommen [21]. Im Winter oder Frühjahr 1513 wird also Luther die Entdeckung gemacht haben, die seinem inneren Leben die entscheidende Wendung brachte, den Katholizismus sprengte und die Reformation heraufführte. Spätestens im Frühjahr 1513 sah die Turmstube in Wittenberg jenes Erlebnis, durch das eine Welt in Trümmer gehen und eine neue Welt sich aufbauen sollte.

2.

So folgenreich das Erlebnis in der Turmstube wurde, so unscheinbar war es selbst. Ihm fehlt alles, was nach äußerer Dramatik aussehen könnte. Die Bekehrung zum Klosterleben hatte sich unter sinnenfälligen Formen vollzogen und Luther das Ansehen eines zweiten Paulus verschafft, der vor der himmlischen Erscheinung zu Boden geworfen war und dem Ruf von oben gehorcht hatte [22]. Die Bekehrung zum Evangelium war das Ergebnis eines jahrelangen seelischen Ringens und ernster Meditationen über Röm 1, 17. Die Stunde, die über ihn und die abendländische Geschichte entschied, hatte nichts Drängendes und Aufgeregtes, nichts Szenisches und Außergewöhnliches. Fast bescheiden und unauffällig, wie im Gleichnis vom Senfkorn, mutet der Anfang des Evangeliums an. Dem Mönch, der im Kampf um das geistliche und himmlische Leben alle haschende Ungeduld sich fern gehalten hatte, der gehorsam seinen Weg gegangen war, aber auch in jener Aufrichtigkeit, die sich nicht durch Autoritäten täuschen läßt und Zweifeln um des Gewissens willen die Tür öffnet, fiel in einer Stunde ernsten Meditierens die befreiende und erlösende Erkenntnis zu. Nun durfte er die Frucht pflücken, die im unermüdlichen Ringen um das harte und furchtbare Wort herangereift war. Keine erschütternde Katastrophe, sondern Studium und Meditation waren in dem Geschehen wirksam, das er selbst seine Wiedergeburt genannt hat [23]. In der wissenschaftlichen Vorbereitung auf

Digitized by Google

seine akademischen Vorlesungen hatte er aufs neue sich mit dem Wort beschäftigt, das er „haßte“ und das doch, wie er wußte, der Schlüssel zum Briefe Pauli an die Römer und zum Evangelium war. Aber er konnte mit diesem Schlüssel nichts anfangen. Denn „Gerechtigkeit Gottes“ war er gelehrt worden, „philosophisch“ als „aktive“ Gerechtigkeit zu verstehen. Stieg das Wort vor seiner Seele auf, so sah er den Herrn, der nach dem Recht richtet, den Sünder bestraft, den Gerechten belohnt. Damit aber war über ihn das Urteil gesprochen. Denn allem mönchischen Gehorsam zum Trotz stand er vor Gott und seinem eigenen Gewissen als Sünder da. Auf ihm lastete die Schuld und die Erkenntnis, daß alle seine Genugtuungen vergeblich seien. Auch das Evangelium, nicht nur das Gesetz, schuf ihm Anfechtung und Not. Im Evangelium wurde ja, wie Paulus schrieb (Röm. 1, 17), Gottes Gerechtigkeit offenbart. So lebte er in verzehrender Unruhe dahin, kehrte aber immer wieder zum Quell seiner Unruhe zurück, bis es Gott in seiner Barmherzigkeit gefiel, ihm den Sinn des paulinischen Wortes zu erschließen. „Tag und Nacht meditierend“ und auf die Verbindung der Worte im Spruch Röm. 1, 17 achtend fing er an, die Gerechtigkeit Gottes als die zu begreifen, kraft welcher der Gerechte durch das Geschenk Gottes lebt, nämlich aus Glauben. Nun lernte er die Gerechtigkeit Gottes, die durch das Evangelium offenbart werde, als „passive“ Gerechtigkeit verstehen, durch die der barmherzige Gott uns durch den Glauben rechtfertigt, wie geschrieben steht: Der Gerechte lebt aus dem Glauben. Alsbald fühlte er sich wie neugeboren. Und so sehr er bis dahin das Wort Gerechtigkeit Gottes gehaßt hatte, so willkommen und lieb war es ihm hinfort. Der Spruch Pauli war ihm die Pforte zum Paradies geworden [24].

So berichtet der Reformator in seinem letzten Lebensjahr. Was er erzählt, ist nicht die Legende oder Dichtung eines Greises, sondern die treue Wiedergabe der Wirklichkeit. So oft er jener denkwürdigen Stunde gedacht hat — und es ist oft genug und in allen Jahrzehnten seitdem geschehen — hat er stets in gleicher Weise sich ausgesprochen. Empfindungen und Gedanken sind keinen verwirrenden Schwankungen unterworfen gewesen. Berichtet er von der Wirkung auf sein Gemüt, so wird stets geschildert, welch schwere Bürde ihm abgenommen wurde. Er weiß, daß er eine vollständige Umwälzung erlebt hat. Er scheut sich darum nicht zu bekennen, daß er damals seine „Wiedergeburt“ erlebte und fortan mit anderen Augen auf Gott und den Weg zu ihm blickte. Er ist ein neuer Mensch geworden, und sieht sich und seine Aufgaben, Gott und die Schrift mit neuen Augen an. Und auch das weiß er, daß er etwas ganz Besonderes erlebt hat. Von Anfang an hat er es unterlassen, sein Erlebnis dem vieler anderen gleichzustellen. Es ist nicht nur ihm persönlich ungeheuer wertvoll — sonst hätte er es ja gar nicht als seine Wiedergeburt beschreiben können — sondern auch ihm vor anderen durch Gottes Erbarmen geschenkt. Von vornherein ist er sich bewußt, seinen Zeitgenossen etwas voraus zu haben. Kaum macht er als akademischer Lehrer von seiner neuen Erkenntnis Gebrauch, so stellt er sie auch der Scholastik und religiösen Praxis seiner Tage entgegen. Schon im Sommer 1513 gibt er dem Bewußtsein Ausdruck, daß er etwas Eigenes zu verkünden habe. Nicht erst der im Kampf gegen Rom stehende, geschweige denn der alt gewordene Reformator zeugt von der selbständigen Eigenart und Ursprünglichkeit

Digitized by Google

seiner reformatorischen Verkündigung, schon der theologische Lehrer des Sommers 1513 tritt mit dem gleichen Anspruch vor seine Umgebung hin. Aber nicht, um Einfall oder Leistung seiner Vernunft zu rühmen, sondern um demütig Gottes Barmherzigkeit zu preisen, die ihm die alte Wahrheit des Evangeliums offenbart hat. Denn was er im Gegensatz zu seinen Zeitgenossen vorzutragen hat, ist die Verkündigung Pauli, des „tiefsten Theologen“ [25]. Schon im Sommer 1513 tritt er als Pauliner auf den Plan. Nicht mehr als occamistischer Pauliner, sondern in ausgeprägtem und nachdrücklich betontem Gegensatz gegen den occamistischen Paulinismus. Denn die Theologen, die er kennt, wissen nichts von Paulus [26]. Später merkte er, daß selbst Augustin es am rechten Verständnis fehlen lasse. Zunächst hatte er ihn auf der Seite Pauli stehen sehen und in seiner Schrift über den Geist und Buchstaben die Erkenntnis bestätigt gefunden, die in der Turmstube ihm aufgegangen war [27]. Hernach wurde er inne, daß sogar Augustins Darstellung der Rechtfertigung zu wünschen übrig lasse; ganz abgesehen davon, daß er nur in den gegen Pelagius gerichteten Schriften als Prediger des Evangeliums auftrete [28]. Aber damit änderte sich nicht sein Urteil über die geschichtliche Stellung seiner Entdeckung, es verfestigte sich vielmehr die Gewißheit von ihrer Originalität. Studium und Erfahrung der Jahre nach der Entdeckung machten ihm den Abstand des paulinischen Evangeliums von den Kundgebungen selbst der ehrwürdigsten Väter immer deutlicher. Aber von Anbeginn an war er sich des Gegensatzes gegen die geltende und herrschende katholische Verkündigung bewußt und sprach er seiner Entdeckung ein ausschließlich paulinisches Gepräge zu. Was er als Revolution seines inneren Menschen erkannte, wurde darum zugleich als Auftrag an die Gegenwart und als Verpflichtung gegen die Zukunft aufgenommen. Das beseligende seelische Erlebnis trug die reformatorische Tat in sich, weil es in Gewissen und Verantwortung gegründet war.

Der theologische Unterricht, den er genossen hatte, mochte es ihm erleichtern, seine Entdeckung des paulinischen Evangeliums allem entgegenzustellen, was in den Schulen vorgetragen wurde. Die grundlegenden Fragen über die Gnade sah er ja von Thomisten, Skotisten und Occamisten in der gleichen Weise gestellt und beantwortet [29]. Aber was er im Unterricht als Paulinismus verstehen gelernt hatte, war das Gegenteil von dem, was er in der folgenschweren Wittenberger Meditation als paulinisch erkannte. Und wenn ihm sein Unterricht die summarische Gegenüberstellung erleichtern mochte, so bedeutete doch die Einhelligkeit der theologischen Ueberlieferung zugleich eine Erschwerung der Loslösung von ihr, ja schon des Vertrauens zur eigenen Entdeckung. Der Mönch, der zum Gehorsam gegen die Oberen verpflichtet war, und der Theologe, der den Autoritäten Geltung verschaffen sollte, wagte es, dem Ergebnis einer Meditation sich anzuvertrauen, das keine Ueberlieferung für sich hatte. Gewiß wurde es durch die überragende Autorität der Schrift oder des großen Apostels gestützt. Aber doch nur, wenn wirklich die Schrift enthielt, was die Meditation über die Verbindung der Worte und den Sinn des Satzes ergeben hatte. Angesichts der aller Ueberlieferung baren, gleichsam in der Luft schwebenden Entdeckung hätte Luther sehr wohl zurückbeben können. Warum sollten die Jahrhunderte und die gelehrten Doktoren geirrt haben und er allein klug sein? Schon einmal in früheren Jahren hatte ihn solche Erwägung beschäftigt und zum unter-

Digitized by Google

würfigen Gehorsam zurückgeführt [30] oder in ihm festgehalten. Er hätte auch jetzt die eigene Einsicht dem Zeugnis der Jahrhunderte und aller Schulen preisgeben können. Daß er es nicht zu tun brauchte, vielmehr mit sicherer Selbstverständlichkeit und mit klarem Urteil dem sich anschließen durfte, was die eigene Meditation ihn hatte wissen lassen, verdankte er dem „Ungehorsam", der hinter den Anfechtungen seines Klosterlebens gestanden hatte, d. h. dem Gehorsam, den er dem vor Gott sich zerreibenden Gewissen geleistet hatte. Der verborgene Protestantismus, der ihn durch seine Klosterjahre begleitet, der ihm eine Frage in den Mund gelegt, die kein Priester und Seelsorger seiner Kirche ihm beantworten konnte, und jenen Zweifel geschaffen hatte, den er später als schöpferischen Zweifel würdigen lernte, erschloß ihm jetzt die Möglichkeit, über die Kette der Schulüberlieferungen sich hinwegzusetzen und seinem vor Gott sich demütigenden Gewissen zu folgen. Der in den Anfechtungen Gottes Hand erkannt und stille gehalten hatte, wenn's auch ihm Schmerzen bereitete, konnte jetzt den Gehorsam bewähren, den die Stunde von ihm forderte. Der sich gebeugt hatte in der Not, ohne auf Beschwichtigungen zu achten und Verschleierungen zu dulden, ward jetzt erhöht und durfte in der Seligkeit der Wiedergeburt die Frucht seiner Treue genießen. Im Wittenberger Erlebnis stieg der heimliche, aber schon lange wirksam gewesene Protestantismus seines innersten Wesens nach oben und trat als schöpferischer Gehorsam in die Erscheinung. Eingekleidet war das Erlebnis in die Begriffe und Formeln der theologischen Sprache jener Tage. Aber das beeinträchtigt nicht die Größe der sittlichen Anspannung und geistigen Kraft, die in ihm wirksam war. Nicht durch sinnenfällige Dramatik, sondern durch die Wucht seiner inneren Größe redet es zu den Generationen, die da waren und die da kommen werden.

3.

Doch es war mehr als die Tat eines Charakters. Als einst der Reformator seinem Vater Rechenschaft über seinen Eintritt ins Kloster ablegte, schrieb er: „Mein Gelübde war keinen Pfifferling wert. . . . Doch Gott, dessen Barmherzigkeit keine Zahl kennt und dessen Weisheit kein Ende nimmt (Ps 147, 5), siehe, wie große Güter hat er doch aus all diesen Irrtümern und Sünden geschaffen! Möchtest du nun nicht lieber hundert Söhne verloren, als dies Gut nicht gesehen haben? Mich dünkt, Satanas habe von meiner Jugend an etwas in mir von dem vorausgesehen, das er jetzt leidet; darum hat er mich zu verderben und zu hindern mit unglaublichen Listen gewütet, daß ich gar oft mich staunend gefragt, ob ich allein unter den Sterblichen es sei, nach dem er trachte. Es wollte aber, wie ich nun sehe, der Herr, daß ich die Weisheit der hohen Schulen und die Heiligkeit der Klöster aus eigener und gewisser Erfahrung . . . kennen lerne . . . Was also denkst du jetzt? Willst du mich noch herausreißen? . . . . Aber auf daß du dich nicht rühmst, ist der Herr dir zuvorgekommen, und hat selbst mich herausgenommen. . . . Er hat mich, wie du siehst, nicht mehr in den erdichteten Gottesdienst der Mönche, sondern in den wahren Gottesdienst gesetzt. Denn wer kann zweifeln, daß ich im Dienste des Wortes stehe?" [31] Mit diesen Worten gibt der Reformator der Ueberzeugung, daß er kraft göttlicher Sendung arbeite und wirke, einen unmißverständlichen und lebhaften Ausdruck.

Digitized by Google

Und in den Führungen seiner Klosterjahre sieht er mehr als ein Geschick, das bloß ihn selbst betroffen hätte. Ist sein Handeln ein Dienst, so war es auch sein Ringen und Leiden im Kloster. Dem Auftrag zur Tat ging ein stellvertretendes Leiden vorher. Beide sind untrennbar miteinander verbunden. Denn hier wie dort wird der Mensch mit all seinem Leben zu einem dienenden Werkzeug des ewigen Willens. Leid und Tat stehen beide unter der Gewißheit der göttlichen Sendung oder, was dasselbe ist, des Dienstes im Auftrage Gottes. So hat es der Reformator 1521 mit gleichsam spielender Sicherheit geschildert. Und damit hat er selbst die weltgeschichtliche Bedeutung seiner Kämpfe und Siege, seines Leidens und Tuns, seiner Gewissensnot und Wiedergeburt in Worte gefaßt, die vor dem Antlitz des Ueberweltlichen und Ewigen gedacht und niedergeschrieben worden sind.

Beides schon 1513 so deutlich zu erkennen, war nicht wohl möglich. Ganz verständlich steht zunächst im Vordergrund des Bewußtseins, was das Erlebnis ihm persönlich bedeutete. Von der „Verzweiflung" befreit, in die die überkommene Anschauung von der Gnade mitsamt dem hinter ihr stehenden Gottesgedanken ihn geführt hatte, durfte er sehr wohl zunächst sich deutlich machen, welche Last ihm selbst von der Seele genommen und welche Freudigkeit in das verängstete Herz eingezogen sei. War es auch ein Abschluß, vor dem er stand, ein durch lange und mühsame, aber nicht ergebnislose Kämpfe vorbereiteter Abschluß [32], so war es doch zugleich eine Neugeburt, durch die erst Gott ihm offenbar wurde, wie er war. Das Erlebnis als persönliche Erlösung zu bekennen, war darum natürlich, und entsprach auch ganz der Wirklichkeit. Aber es war ein Erlebnis Gottes und darum von Luther als verpflichtend und auftraggebend gewußt; nicht erst 1521, sondern schon 1513. Das verklungene Evangelium Pauli aller Ueberlieferung und allem Widerstande zum Trotz zu predigen, wußte er sich berufen. Die Erfahrungen der Klosterjahre und das Erlebnis in der Turmstube standen schon in den ersten Monaten nach dem Abschluß unter dem Gesichtspunkt, zu dem er sich 1521 bekannte. Der Subjektivismus auch in der Form, die keine Verpflichtungen kennt oder sich ihnen entzieht, blieb ihm fremd. In der eigenen Erlösung vernahm er den Auftrag an die Menschheit seiner Tage, die im Dunkel wanderte und im Irrtum der „Vernunft" befangen war. Er weiß schon 1513 nicht bloß von Erlösung aus eigener Not, sondern auch von einer geschichtlichen Sendung, die den höchsten Gütern gilt. So erhebt sich sein Erlebnis in den Zenith des geschichtlichen Lebens. Denn daß alle Geschichte schließlich Heilsgeschichte sei, Christus und der Antichrist die Pole des geschichtlichen Lebens seien, war ihm wie seinen Zeitgenossen eine unbestrittene Wahrheit. Die Gewißheit der Erlösung und Sendung wachsen zu einer Gewißheit zusammen.

In überraschend neue Formen wurde freilich diese eine neue Welt erschließende Erkenntnis nicht gegossen. Spricht der Reformator von dem, was seine „Wiedergeburt" schuf, so tut er es in theologischen Formeln und Begriffen, die sich an die Sprache der Vergangenheit anlehnen. Heute erscheinen sie vielen so „scholastisch", daß sich die Frage auf die Zunge legt, wie denn überhaupt solche Formeln eine so gewaltige geschichtliche Wirkung gewinnen konnten. Und die Worte selbst geben zu Mißverständnissen Anlaß. Denn daß die Gerechtigkeit Gottes seine Gnade und Barmherzigkeit sei, will sich dem Sprachgebrauch der Gegenwart nicht ungezwungen

Digitized by Google

einordnen. Um so scholastischer erscheint das Gewand, in das die religiösen Gedanken gehüllt sind. Verstärkt wird dieser Eindruck durch die Bestimmungen, die den Begriff Gerechtigkeit Gottes erläutern sollen. Die „aktive“ oder „formale“ Gerechtigkeit wird der „passiven“ oder „imputierten“, d. h. angerechneten gegenübergestellt. Man kann sie mit dem Reformator wiederholen und mit ihm den Unterschied von Katholizismus und Reformation in diese Worte kleiden. Doch dem Verständnis ist damit zunächst wenig gedient[33]. Und wie sie zu Grenzsteinen zweier Zeiten werden können, bleibt undeutlich. Die Sprache, in die Luther sein Erlebnis gefaßt hat, muß man freilich dennoch kennen, mag sie auch noch so fremd anmuten. Denn die einzelnen Begriffe sind in klarer Ueberlegung gewählt. Sie selbst und die ihnen zugewiesene Stellung haben dem Reformator dauernd verbürgt, daß seine Entdeckung sicher und ungetrübt erhalten bleibe. Die „Scholastik“ seiner wissenschaftlichen Beschreibung kann darum nicht als etwas rein Nebensächliches zur Seite geschoben werden. Grade die unserem heutigen Sprachgebrauch fremd werdenden Bestimmungen standen Luther im Vordergrund. Er hatte seine reformatorische Erkenntnis nicht vollständig und ausreichend erläutert, wenn er nicht von der passiven und imputierten Gerechtigkeit gesprochen hatte. Imputation und „passive Gerechtigkeit Gottes“ sind wesentliche Stücke seiner neuen Erkenntnis. Und sie wird unter denselben Allgemeinbegriff gestellt, unter dem auch der Katholizismus, vornehmlich seit den Tagen eines Augustin, das religiöse Verhältnis von Gott und Mensch sich vorgestellt hatte. Auch für Luther steht das religiöse Leben unter dem Stichwort der Justifikation oder, auf deutsch, aber weniger durchsichtig, der Rechtfertigung. Der ganze Verkehr des Menschen mit Gott wird als Rechtfertigung dargestellt. Luther hatte den Begriff vorgefunden und ihn ohne Zögern und Bedenken aufgegriffen. Er war ja nicht nur ein Grundbegriff des Katholizismus, sondern auch Pauli. Und mochte auch Paulus noch über andere Vorstellungen verfügt haben, um von dem zu zeugen, was ihn religiös in der Tiefe bewegte, so war doch die der pharisäischen Theologie entstammende Vorstellung der Rechtfertigung nicht nur nebenher gelegentlich verwertet, sondern in den Mittelpunkt grundlegender Auseinandersetzungen gestellt worden. Von ihm hatte schon der Frühkatholizismus den Begriff übernommen und weiter gegeben. Als religiösen Hauptbegriff hatte ihn der noch ganz in der Welt des Katholizismus sich bewegende theologische Scholar kennen gelernt, zugleich aber auch als paulinischen Grundbegriff. Der Entdecker des Evangeliums konnte darum unbedenklich den herkömmlichen Begriff der Justifikation oder Rechtfertigung in seiner herrschenden Stellung belassen. Der „scholastischen“ Mißdeutung wurde durch die erklärenden Zusätze ein Riegel vorgeschoben.

So redet denn Luther mit dem Katholizismus seiner Tage von der Justifikation des Menschen und von der Rettung durch die rechtfertigende Gnade. Aber er will sein Verständnis der Rechtfertigung als paulinisch gegen jedwede Form der Scholastik bestimmt und unmißverständlich abgrenzen. Darum zeugt er nicht erst in späteren Jahren, sondern schon in den der Entdeckung unmittelbar folgenden Monaten von der „passiven Gerechtigkeit Gottes“. Denn bereits in der Auslegung des ersten Psalms redet er von dem in Gottes Gnade wurzelnden Gericht, das als religiöse Erneuerung kund wird; aber nur dort, wo auf jede Selbstrechtfertigung verzichtet

Digitized by Google

wird. Dies heilschaffende Gericht wird nun als ein passives Gericht beschrieben, durch das wir vom Herrn gerichtet werden, indem er uns von den Gottlosen trennt. Körperlich geschieht dies durch Zucht und Kasteiung, seelisch durch die Gnade. Auf seiten des Menschen stellt sich das Gericht als Selbstanklage und Anerkennung der eigenen Strafwürdigkeit dar [34]. Unter dem Einfluß des Schrifttextes ist freilich der von den Gottlosen trennende Vorgang ein passives Gericht genannt worden. Gedacht ist aber an die Gerechtigkeit Gottes, wie wenige Zeilen später deutlich wird [35]. Und alles steht unter dem Gesichtspunkt der Rechtfertigung [36]. Eine Randbemerkung zu den das „passive Gericht" erläuternden Darbietungen liefert eine willkommene Ergänzung. Hier wird nämlich das „Gericht" auf den Glauben hinausgeführt und als das Gericht bestimmt, das „wir nicht tun, sondern leiden müssen, als das uns übermächtige Gericht und das über uns gefällte Urteil, dem wir standzuhalten haben" [37]. Der Sinn des eigenartigen Zusatzes „passiv" wird nun deutlich. Weil wir durch Gottes Gnadenurteil von den Bösen geschieden werden, oder weil wir durch das „Gericht" Gottes gerechtfertigt werden, oder weil es sich um ein Urteil handelt, das wir erleiden und dem wir uns beugen müssen, darum ist es ein „passives" Gericht. Da eine ältere urkundliche Aeußerung als diese nicht vorhanden ist, auch keine ältere erschlossen werden kann — denn das reformatorische Erlebnis Luthers liegt nur wenige Wochen vor dieser Aeußerung — so dürfte der ursprüngliche Sinn des Zusatzes „passiv" sichergestellt sein. Er verdankt sein Dasein dem „passiven Gericht" Gottes, das der Mensch erlebt oder erleidet. Die „passive Gerechtigkeit Gottes" in ihrer ältesten erreichbaren Form ist das „gefällte Urteil" — die sententia lata —, dem wir standhalten, oder das wir erleiden, wenn wir auf jede Art der Selbstrechtfertigung verzichten, wenn wir uns selbst anklagen und bloß glauben, d. h. dem Urteil des barmherzigen Gottes vertrauen und vor Gott und dem eigenen Gewissen in jener Aufrichtigkeit dastehen, die die eigene Unwürdigkeit ohne Vorbehalte bekennt und die Wahrheit ist. Denn wo die Wahrheit ist, da ist Christus selbst und mit ihm Vergebung und Leben [38].

Die „passive" Gerechtigkeit, von der Röm 1, 17 zeugt, kann darum auch als Glaubensgerechtigkeit beschrieben werden. Beide Begriffe als Wechselbegriffe zu verstehen, war Luther grade durch die wissenschaftliche Erwägung des Zusammenhangs der Satzteile des ihn quälenden Spruchs geführt worden. Er hat auch in seinen ersten Vorlesungen diese Erkenntnis nicht verleugnet. Das „Gericht" selbst will er „Glauben" nennen. Denn durch den Glauben richtet und sondert Gott [39]. In diesem Glauben bezeugt ja der Glaubende seine bedingungslose Unwürdigkeit und „erleidet" er das Urteil Gottes, gibt er Gott Recht und beugt sich dem Gericht, d. h. er wagt es, im unverschleierten Bewußtsein seiner Unwürdigkeit und Schuld die offenbare Barmherzigkeit Gottes und zugesprochene Vergebung sich anzueignen. Dem Gnadengericht Gottes „standzuhalten" [40], es ernst zu nehmen und ihm wider alle Vernunft des natürlichen Menschen sich unterzuordnen, wird und bleibt die Aufgabe. Als schuldbewußter Sünder oder, was auf dasselbe hinauskommt, als glaubender Sünder erlebt er die Rechtfertigung und die vor Gott geltende Gerechtigkeit seines Lebens. Das Selbstgericht, wie es Luthers Gewissen in den Anfechtungen seiner Klosterjahre geübt hatte, wurde zu einem bleibenden und unentbehrlichen Bestandteil

Digitized by Google

des normalen religiösen Lebens. Nun erst verloren die Anfechtungen ihren Stachel; aber nun auch ganz. Denn was dem auf dem Wege der Vollkommenheit Wandernden und auf „angenehm machende“ Heiligkeit bedacht Gewesenen als abnormal und als fortwährender Quell all seiner Unruhe bis zur Verzweiflung hin erschienen war, was ihm jene Hoffnung vorenthalten hatte, die doch der beichtende und seines Standes sich tröstende Durchschnittsmönch aufzubringen vermocht hatte, stand jetzt als der von Gott selbst gewollte Zustand vor seinem Auge und Urteil da. Was ihm als unübersteigbares Hindernis auf dem Wege zum Ziel gegolten hatte, wurde ihm wider alles Erwarten und wider alle Vernunft der Genugtuungsordnung, in deren Bann er bis dahin gestanden hatte, zum Ziele selbst. Er fand das Leben in dem Glauben, von dem schon Habakuk gezeugt und auf den wiederum Paulus im Römerbrief gewiesen hatte. Der Gerechte lebt aus Glauben, d. h. nun aus dem Glauben, in dem er dem Gnadengericht Gottes willig und selbstverleugnend sich beugt. Oft genug hatte Luther das Habakukwort vernommen; und oft genug hatte er von dem rechtfertigenden Glauben gehört, den Paulus Röm 1, 17 verkündet. Aber er wußte, daß der rechtfertigende Glaube in jener Liebe Gestalt gewinne, die der Uebernatur entstammt und jene Würdigkeit ermöglicht, die vor Gott „angenehm“ macht. Dies hieß zwar Glauben, war aber das gerecht und angenehm machende Werk, das Verdienst der Würdigkeit. Der Gerechte lebte aus jener Liebe, die die „Königin aller Tugenden“ und Wurzel aller Verdienste war. Dieser „Glaube“ war jetzt entthront. Aus dem Glauben war der vertrauende Gehorsam geworden, dem lediglich die Aufgabe gestellt war, dem in Barmherzigkeit sich äußernden „Gericht“ Gottes „standzuhalten“ und darin die Gerechtigkeit zu erleben. Nicht im Ringen um Verdienste, die den heiligen und gerechten Gott gnädig stimmen könnten, stellt sich hinfort das religiöse Leben dar, sondern in der schonungslosen Anklage des eigenen Gewissens und in dem von rückhaltlosem Vertrauen erfüllten Gehorsam gegen das Urteil des Gottes, der die Wahrheit ist und sich untrüglich bezeugt. So wurde die der katholischen Entsündigungs- und Vervollkommnungstheorie samt aller Infusionstheorie fremde und unverständliche Antinomie entdeckt, daß man Sünder und Gerechter zugleich sei [41]. Es heißt hinfort nicht mehr: erst Sünder, dann gerecht. Im normalen, in dem vom Evangelium gebotenen und nicht von der Vernunft des natürlichen Menschen und dem religiösen Materialismus der Infusionstheorie verunstalteten Verkehr mit Gott sind Sündigkeit und Gerechtigkeit, „Buße“ und „Glaube“ in und miteinander da. Es gibt überhaupt keine andere Möglichkeit des Verkehrs mit Gott. Der Mensch, der mit Gott verkehrt, steht immer und dauernd unter dem „gefällten Urteil“, im Bekenntnis jener Unwürdigkeit, die nur von der Barmherzigkeit lebt und dadurch die vor Gott geltende rechte Beschaffenheit betätigt, in der das Leben beschlossen ist. Es ist überhaupt kein Verkehr mit Gott denkbar, der „Würdigkeit“ des Menschen in irgendwelcher Form zur Voraussetzung hätte. Er bekehrt sich darum auch nicht von der Unheiligkeit zur Heiligkeit, wie die Infusionslehre es darstellte, von der Sünde zur Gerechtigkeit, oder wie sonst es ausgedrückt werden mag. Nie ist der Verkehr mit Gott etwas anderes als „Buße und Glaube“. In jedem Augenblick seines vor Gott stehenden Lebens muß der Mensch sich als Sünder bekennen und als Sünder der Barmherzigkeit standhalten. Denn die rettende

Digitized by Google

Gerechtigkeit Gottes ist stets die „passive". So bleibt man stets „Sünder und gerecht" und kommt über diesen Gegensatz nie hinaus. Auch der Erprobteste und Reifste bekennt die Gebrechlichkeit und Unwürdigkeit seines Wollens und aller Werke, in denen es sich äußert. Er lebt nicht von gerechten Werken und Würdigkeit der Person, sondern von der Barmherzigkeit dessen, der in Christo sich offenbart hat und den Menschen im Bekenntnis der Unwürdigkeit auch seiner guten Werke Gerechtigkeit und Leben finden läßt.

Auf daß aber nun nicht der scholastische Wahn sich wieder einniste, als könnte es einen Verkehr mit Gott geben, in dem, und sei es auch nur mit Vorbehalt, der Sünder oder Begnadigte auf irgendwelche Form der Würdigkeit sich stützen könnte, bezeichnet Luther die vor Gott geltende Gerechtigkeit des paulinischen Evangeliums als die „imputierte" oder „angerechnete" Gerechtigkeit Christi. Oder er spricht mit den Psalmen von der Nichtanrechnung der Sünde. Dem aussichtslosen Streben nach jener Heiligkeit, wie sie die scholastische Infusionstheorie kannte, und dem Gott und seinen Sohn um ihre Ehre bringenden, weil ihrem Erbarmen widerstrebenden Verlangen, im Schmuck der eigenen Verdienste dazustehen, soll aufs entschlossenste gewehrt werden. Darum scheut Luther selbst vor Formeln nicht zurück, die wie die Formel von der Nichtanrechnung der Sünde und der Anrechnung der Gerechtigkeit Christi unerfreulich mißverstanden, als starke, den sittlichen Ernst der Sünde und Vergebung auflösende Veräußerlichung gedeutet werden konnten. Er will die Wahrheit dessen, daß man Sünder und gerecht zugleich sei, so nachdrücklich betonen, vor dem seelengefährlichen Irrtum der Scholastik so eindringlich warnen, und auf das Evangelium Pauli so kräftig hinweisen, daß er die gewiß nicht gegen jedes Bedenken gefeite und in der Tat auch bis heute schwerem Mißverständnis ausgesetzt gewesene Imputationsformel [42] für gut erachtet, sein Verständnis des Evangeliums zu schützen, ja recht eigentlich anzukünden. Denn die Formel ist mehr als bloß eine äußere schützende Hülle. Sie will die Sache selbst zum Ausdruck bringen. Die Akzeptationstheorie des Occamismus konnte solchen Gebrauch vorbereiten. Gerechtfertigt wurde er durch den vom Pharisäismus hergekommenen Apostel Paulus und durch den Psalter, die beide dieser Formel sich bedienten. Und ein sachliches Mißverständnis brauchte Luther, guten Willen vorausgesetzt, nicht zu befürchten. Denn was er über Buße und Glaube, über den Zusammenhang von passiver Gerechtigkeit und Glaubensgerechtigkeit ausführte, zeigte jedem deutlich, daß eine Veräußerlichung des sittlichen und religiösen Lebens ihm möglichst fern lag. Die Seelenstellung des Sünders, der seine Unwürdigkeit bekannte und unter seiner Schuld seufzte, hatte doch mit der Willensrichtung dessen nichts zu tun, der seiner Sünde lebte. Wer im bitteren Ernst und Schmerz des Sündenbekenntnisses dastand, war ein anderer, neuer Mensch geworden. Und wer von der Gerechtigkeit als Glaubensgerechtigkeit predigen konnte, wie Luther es seit dem Erlebnis in der Wittenberger Turmstube tat, hatte dem unbestechlichen Ernst des Selbstgerichts und der Ueberzeugung von der Neuschöpfung des inneren Menschen Worte verliehen, die weder der sittlichen Hoheit noch der religiösen Demut etwas vergaben. Sprach er aber von der angerechneten Gerechtigkeit Christi, so stand hinter diesem Satz die Gewißheit, daß Christus selbst mit seinen Gütern und Kräften der Seele gegenwärtig

Digitized by Google

sei und sie erfülle. Wie der die Sünde recht Beichtende gerecht ist, da er die Wahrheit sagt und, wo die Wahrheit ist, Christus ist [43], so ist auch dort Gerechtigkeit, wo Christus herrscht. So wenig das eine „äußerlich" und sittlich leichtfertig ist, so wenig das andere. Es zeugte von einer ungewöhnlich großen Oberflächlichkeit, als man Luthers Imputationstheorie jenseits von Gut und Böse stellte, in ihr die traurige Konsequenz des Occamismus und das Siegel auf die Entwicklung des Mönchs entdeckte, die von aller Heiligkeit, vollends evangelischen Vollkommenheit ihn fortgeführt hatte [44]. Tatsächlich steht hinter seiner Imputationstheorie die gleiche sittliche Hoheit und derselbe religiöse Ernst, der seine Ausführungen über Buße und Glaube, über passive Gerechtigkeit und Glaubensgerechtigkeit kennzeichnet. Passive Gerechtigkeit Gottes, Glaubensgerechtigkeit, imputierte Gerechtigkeit sind Wechselbegriffe, in denen Luthers reformatorisches Verständnis des Evangeliums sich Ausdruck gibt. Und wer das neue Verständnis auf eine kurze Formel bringen will, darf von der Imputationstheorie sprechen, die alles entrechtete, was der Katholizismus unter der rechtfertigenden Gnade sich vorgestellt hatte. Das Gewand erscheint „scholastisch". Und wer heute unvermittelt davor gestellt wird, mag befremdet sein und zunächst Mühe haben zu begreifen, was denn eigentlich Luther sagen wollte und wie in diesen Begriffen oder Formeln eine neue Welt sich bergen konnte. Aber dennoch enthalten sie eine einfache, schlichte, die Seele ganz erfüllende und in allen ihren Lebensäußerungen neugestaltende Wirklichkeit. Denn sie zeugen von dem Sünder, der in Buße, Demut und Vertrauen nur von der Barmherzigkeit Gottes lebt und den Gott nicht mehr kennt, der nach dem Gesetz der Vernunft, nach Maßgabe der Rechts- und Genugtuungsordnung mit den Menschen handelt. Das Verständnis der Formeln mag man sich durch Vermittlungen erschließen mögen; die seelische Wirklichkeit, auf die sie weisen, und der religionsgeschichtliche Einschnitt, den sie bezeugen, sind durchsichtig und ohne verwickelte Erläuterungen erkennbar.

Luther selbst glaubte im Sommer 1513 noch, Pauli Evangelium lediglich gegen scholastischen Wahn verteidigen zu müssen. Noch glaubte er sein Verständnis der Gerechtigkeit Gottes als katholisch würdigen zu dürfen. Daß er mit seiner Deutung von Röm 1, 17 die Linien des Katholizismus überschritten habe, war ihm noch nicht bewußt. Er fand sie vielmehr durch Augustin bestätigt, den er erst später richtiger beurteilen lernte. Tatsächlich vernichtete seine Anschauung von der rechtfertigenden Gnade die katholische aller Jahrhunderte. Er aber meinte, nur in den Kampf gegen die Scholastiker und Doktoren eintreten zu müssen. Was er erlebt hatte, wuchs sich nicht sofort zu einer Prüfung alles dessen aus, was in Welt und Kirche ihn umgab. Die Kirche mit ihren Einrichtungen stand ihm unerschüttert da. Der Gehorsam gegen das sichtbare Oberhaupt der sichtbaren Kirche Gottes war ihm nicht problematisch geworden. Priestertum, Meßopfer und Sakramente galten ihm nach wie vor als Gnadenerweise Gottes an die sündige Menschheit. Der Sakramentalismus des Mittelalters verflüchtigte sich ihm nicht, als er die Entdeckung machte, daß der Mensch aus jenem Glauben lebt, der von der passiven Gerechtigkeit Gottes kündet. Und an der Mittlerschaft des Priestertums wurde er nicht irre, als er die verschüttete Wahrheit von der Glaubensgerechtigkeit ausgrub. Hier blieb alles beim Alten. Der Amts- und Sakramentskirche des Katholizismus bezeugte er wie bisher innerlich

Digitized by Google

und äußerlich Gehorsam. Und in seiner eigenen Entdeckung den echten und rechten Katholizismus erkennend, fühlte er noch keine Verpflichtung zur Prüfung dessen, was als katholisch ihm bezeugt und nicht durch eigene Erfahrung ihm zweifelhaft geworden war. War es katholisch, so durfte es als einwandfrei gelten. Zu einer methodischen und grundsätzlichen Kritik des ganzen Katholizismus fehlte noch die innere und äußere Nötigung. Nur an einer Stelle war der Katholizismus seiner Tage ihm brüchig geworden. Dies war aber grade die Stelle, an der er am empfindlichsten war. Indem Luther ihn hier traf, wurde der Anfang zum Zusammenbruch des Ganzen gemacht. Die Frage nach dem gnädigen Gott, der schon der Mönch eine unkatholische Fassung gegeben hatte, erhielt nun auch eine den Katholizismus tödlich treffende Antwort. Durch die reformatorische Imputationstheorie wurde die religiöse Leitidee des Katholizismus als Religion der rechtfertigenden Gnade ihrer geistlichen Würde beraubt. Als Gebilde der natürlichen Vernunft entlarvt verlor sie jedes Recht auf Geltung dort, wo der Mensch mit seinem Gott verkehrt.

Zum erstenmal seit den Tagen des Urchristentums klang wieder laut und rein das Zeugnis vom Gott Jesu und Pauli. Ganz gewiß war's nicht der geschichtliche Paulinismus in seinen Einzelheiten, der nun in Luthers Verkündigung Gestalt gewann. Pauli Auffassung vom heiligen Wandel des entsühnten und entsündigten Christen blieb Luther fremd. Von einem sündlosen Leben des im Geiste Wandelnden konnte er nicht sprechen. Der Christ war ja Sünder und gerecht zugleich. Diese Antinomie des Christenlebens war ihm, nachdem er die Infusionstheorie mit ihrem Satz von der Austreibung der Sünde und Eingießung der heilig machenden Gnade überwunden hatte, so selbstverständlich, daß er sie in die Briefe Pauli eintrug. Auch das 6. und 7. Kapitel des Römerbriefs machten ihn nicht irre. Aber den Kern des paulinischen Evangeliums hatte er doch herausgeschält. Mit dem Gottesgedanken Pauli trat er gegen den Judaismus des Katholizismus [45] auf den Plan und beschwor er das Verhängnis, das seit den Tagen des Frühkatholizismus auf dem Christentum gelastet hatte. Mit Paulus wurde wieder verkündigt, daß in das Leben mit Gott kein Recht sich einschleichen dürfe. Der Verkehr mit Gott ist vielmehr in allen seinen Aeußerungen rechtlos. Kein Rationalismus des Gesetzes und der Genugtuungsordnung schwebt über dem religiösen Leben. Die höchste Form des Lebens, die geistliche, weiß nichts vom Recht und Gesetz. Sie bleiben dem natürlichen Leben vorbehalten. In der geistlichen Sphäre haben Recht und Vergeltungsordnung keine Heimstätte. Der katholische Christ ward irre an Gott, wenn er die Ordnung der Genugtuung und des Verdienstes nicht als Kundgebung des Wesens Gottes betrachten und demgemäß den Verkehr mit ihm regeln durfte. Luther erkannte in dieser Gottesanschauung eine Schöpfung der natürlichen Vernunft und wagte es, aller Ueberlieferung zum Trotz, aber gestützt auf Paulus, jedwede Würdigkeit und damit jede Form des Rechts aus dem Verkehr mit Gott auszuschalten. Darum konnte auch die Gnadenlehre und Habitustheorie des Mittelalters nicht vor ihm bestehen. Denn auch sie wurzelte im Gesetz, und Moses war auch ihr Lehrmeister. Der geschenkte Gnadenhabitus war versteckte „Werkgerechtigkeit". Er sollte ja jene übernatürliche Würdigkeit begründen, ohne die der Mensch nicht hoffen durfte, das Wohlgefallen Gottes zu erwerben. Denn Gott verkehrt mit dem Menschen nach

Digitized by Google

Verdienst und Würdigkeit. Diesem Irrglauben machte Luthers reformatorische Entdeckung ein Ende.

Ganz gewiß war es nicht wenig, daß mit dem Fall der Habitustheorie der religiöse Materialismus gegenstandslos wurde. Hatte der Habitus mit dem religiösen Leben nichts zu tun, so brauchte es nicht mehr als „Austreibung" und „Eingießung" zweier entgegengesetzten Substanzen begriffen zu werden. Die naturalistische Metaphysik der hochscholastischen Rechtfertigungslehre war entwurzelt. Ihren Naturalismus hatte aber bereits die occamistische Kritik getroffen. Die bloße Kritik der Metaphysik der Habituslehre hätte Luther nicht zum Reformator gemacht. Die „Gabrielisten" hatten sich ja trotz ihres Kampfes gegen die Metaphysik der Thomisten und trotz alles dessen, was sie über die Akzeptation zu sagen wußten, zur religiösen Leitidee des Katholizismus bekannt. Wenn sie mit den „Metaphysikanten" vortrugen, daß erst die Person gerecht und angenehm sein müsse, ehe die Werke Gott wohlgefällig sein könnten, daß nur ein guter Baum gute Früchte tragen könnte, so gaben auch sie zu erkennen, daß die übernatürliche „Qualität" und Würdigkeit Bedingung des göttlichen Wohlgefallens und des Erwerbs der himmlischen Herrlichkeit sei. Solche Sätze „reformatorisch" und evangelisch zu verstehen, waren auch sie nicht fähig. Denn die Voraussetzung all ihres religiösen Denkens und Vorstellens war der frühkatholische Gottesbegriff. Nur dann lebt der Mensch vor Gott, wenn er würdiges Leben nachweisen kann, die Person den Charakter der Würdigkeit besitzt und die Werke daran teilnehmen. Gott bleibt der, der das Gesetz von Lohn und Leistung zum Grundgesetz alles Lebens, auch des Lebens in der Gnade gemacht hat. Es ändern wollen, hieße die sittliche Weltordnung selbst umstürzen und das Vertrauen zur Gerechtigkeit und sittlichen Rechtbeschaffenheit Gottes heillos erschüttern. Der Rationalismus der Vergeltungsordnung und der Genugtuungspredigt kennzeichnet das Wesen Gottes. Das religiöse Leben ist darum nie etwas anderes als eine besondere Form des Rechtslebens. Die Kirche, die auf geistlichem Recht aufgebaut war und ein Volk Gottes, das keinem Recht unterworfen wäre, überhaupt nicht sich vorstellen konnte, stellte auch das religiöse Leben selbst unter die Herrschaft des Rechts. Alle Gebiete des Lebens, des körperlichen und des seelischen, des äußeren und des innersten, werden vom Recht durchdrungen. Nirgends setzt es aus, und niemand kann ihm entfliehen. Eine Zuflucht gibt es nicht. Wer nach ihr verlangt, verfällt dem Gericht des sittlichen Urteils und setzt sich auf die Bank der Gottlosen. Er steht, wie Biel es ausführte, als „Anmaßender" da und muß, wenn er nicht der Verdienstordnung sich beugt, geistlichen Tod und Verdammnis gewärtigen. Denn sittliche Hoheit und Würde erwirbt nur, wer dem Maßstab des Rechts und Gesetzes sich fügt. Und leben wird nur der Gerechte, der mit Verdiensten Geschmückte, der die Rechts- und Vergeltungsordnung auch in seinem geistlichen Leben bejaht. Moralische Würde und religiöse Seligkeit sind nur verbürgt, wenn das Gesetz von Leistung und Verdienst unverletzt ist.

Das Erlebnis in der Turmstube zu Wittenberg kehrte diese Ordnung in ihr Gegenteil um. Die sittliche Würde des Lebens und die Seligkeit der Seele wurde in dem auch den Augustinismus aus den Angeln hebenden Satz von der passiven Gerechtigkeit Gottes verankert. Das geistliche Leben wurde der Genugtuungs-

Digitized by Google

ordnung entrissen und als das höhere und hoheitsvollere begriffen, weil es von allem Recht und Gesetz befreit war. Was einem Biel und anderen als Anmaßung erschienen war, ohne Verdienst und Würdigkeit leben zu wollen, wurde jetzt zu jener Demut, ohne die überhaupt kein Verkehr mit Gott bestehen kann. Der Gottesgedanke des Katholizismus war dem untergegangen, der so zeugen und urteilen konnte. Der Verkehr mit Gott ist ganz geistig-persönlich und rechtlos zugleich. Keine Uebernatur braucht eingegossen zu werden. Der persönliche Gott handelt mit der Seele, die nicht mit übernatürlicher, Würdigkeit verleihender Substanz erfüllt werden will, sondern von der allerpersönlichsten Frage heimgesucht wird und eine persönliche Antwort erheischt. Der religiöse Verkehr ist ganz geistiger, persönliche Verkehr, die Verbindung von Herz und Herz, kein Austausch und Wechsel von Substanzen. Aber noch mehr. Dieser ganz in der Sphäre des Geistigen sich bewegender Verkehr von Person und Person bricht mit der Ordnung des „vernünftigen" Lebens und wagt es, ihre Maßstäbe vollständig umzukehren. Nur wer ohne Verdienst und Würdigkeit vor ihm kniet und wider alle Einwände der Vernunft in solchem Zustand die ausgereckte erbarmende Hand Gottes ergreift, sieht Gott, wie er ist und steht in dem Verkehr mit ihm, der Seligkeit ist. Gottes Herz steht über dem Recht und Gesetz. Die göttliche Ordnung ist nie Vergeltungsordnung, sondern Offenbarung der abgrundtiefen Barmherzigkeit. Höher als die Rechtsordnung ist jene Ordnung, die keine Genugtuungen kennt und dem Schuldigen mit schlichtem Erbarmen entgegenkommt. Der sieht Gottes Wesen, der ihn ohne Anspruch auf Genugtuungen und erstrittene Würde durch Christus die Schuld vergeben sieht. Und der Mensch erlebt seine Würde und Seligkeit, der auf Würdigkeit seines sittlichen Strebens, das doch vor dem aufrichtigen Gewissen gebrechlich bleibt, verzichten und im Bekenntnis seiner Unwürdigkeit dem Ewigen ins Herz schauen und sein „Gnadengericht" vertrauend hinnehmen kann[47]. So ist ihm Gott selbst offenbar geworden; und nur so bleibt er ihm offenbar. Denn auf keinem anderen Weg hat er den Zugang zu ihm und nie kann er anders mit ihm verkehren. Was unter der Formel von der passiven Gerechtigkeit beschlossen ist, will keine Bekehrungstheorie darstellen und nicht nachträglich dem Recht in der Frömmigkeit und im Leben mit Gott die Tür öffnen. Wer Gott geschen hat, wie er ist, weiß auch, daß er nie anders vor ihm stehen kann, als im Bekenntnis der Unwürdigkeit und im Geständnis des Vertrauens. Es bleibt Zeit seines Lebens bei dem Satz: Sünder und gerecht zugleich. Die Imputationstheorie will nicht lediglich einen Bekehrungsvorgang schildern und damit ihr Werk getan haben. Sie zeugt von der dauernd lebendigen Offenbarung Gottes und der bleibenden Seelenstellung des Menschen. Denn Gott ins Herz zu schauen, ist dem Menschen stets nur möglich, wenn er „Buße und Glauben" bezeugt. Und Leben und Seligkeit hat er nur, wenn er in der Rechtfertigung steht. Sein geistliches Leben ist nie etwas anderes als „Rechtfertigung". Und Gottes Offenbarung an ihn ist und bleibt die Bekundung seiner „passiven Gerechtigkeit".

Damit hatte Luther den Weg zu Paulus zurückgefunden. Pauli Anschauung vom geistlichen Wandel des Getauften deckte sich freilich nicht mit der des Reformators. Aber im Gottesgedanken fanden sich Luther und Paulus. Denn hier wie dort lebt der Mensch nie vermittelst seiner Verdienste und Würdigkeit, sondern nur

Digitized by Google

von der ohne Unterlaß sündenvergebenden und wiedergebärenden Barmherzigkeit Gottes. Hier wie dort gibt es keine Ordnung des Rechts und der Welt, sondern nur des Glaubens (Röm 3, 27). Der Gott der „Vernunft“ und der „Gerichtspredigt“ hat dem Gott der Offenbarung und des Evangeliums weichen müssen. Und jeder verunehrt ihn, der seine Barmherzigkeit nicht ernst nimmt und mit Forderungen der Vernunft und Vergeltungsordnung ihr zu Hilfe kommen will. Darum kann, wer Gott geschaut hat, wie es Röm 1, 17 beschrieben ist, überhaupt nicht mehr den Gedanken fassen, als könnte des Menschen Dasein vor Gott irgendwie im Recht gegründet sein. Der Mensch ist rechtlos vor ihm, wie der Sklave vor dem Tyrannen. Und nie kann das Verhältnis beider zueinander unter dem Rationalismus von Lohn und Leistung begriffen werden. Der Sklave kann nicht „verdienen“ und mit Verdiensten vor dem Herrn prunken. Findet er sein Wohlgefallen, so dankt er es dem freien Ermessen des Gebieters. Gilt der Sünder vor Gott, so dankt er dies keinem Recht, und sei es auch dem Gesetz einer übernatürlichen Vernunft, sondern jenem unbegreiflichen Willen, vor dem auch das Recht noch ein Stück der Welt ist. Nichts bleibt im Gottesgedanken zurück, was rational wäre. Wo der Gesetzesbegriff herrscht, ist der Erlösungsgedanke rationalisiert. Alle Ungleichheit verschwindet vor der „Vernunft“ des Lohn und Leistung genau abwägenden Gesetzes. Die Barmherzigkeit aber ist irrational. Sie kennt keine Logik des Notwendigen und Vertraglichen. Ihr Kern ist die souveräne Wirkung und Mitteilung, auf die Ansprüche nicht gemacht und die als selbstverständlich nicht begriffen werden können. Der sich in der „Rechtfertigung“ offenbarende Gott ist der Gott des unbegreiflichen, irrationalen Erbarmens; derselbe Gott, dessen unerforschlicher, durch keinen Rationalismus bestimmter Wille die Welt geschaffen hat. Der religiöse Materialismus und der gesetzliche Rationalismus sind überwunden und der Irrationalismus des Erbarmens ist an die Stelle getreten. Es ist nicht selbstverständlich und begreiflich, daß der Menschheit der Erlösungswille Gottes offenbart wird; und es ist nicht selbstverständlich, daß der einzelne von Gottes Erbarmen ergriffen, aus der Welt der Sinsternis und Sünde herausgehoben, in das Reich seines lieben Sohnes versetzt und mit der Kindschaft begabt wird. Dem Pantheismus der Metaphysik der Habituslehre und dem Deismus der Genugtuungs- und Verdienstordnung war der Theismus des rechtfertigenden Glaubens, der Gottesbegriff der Reformation entgegengetreten. Die Paradoxie des Theismus hatte die Predigt Jesu und Pauli erfüllt. Schon der Frühkatholizismus hatte sie vernichtet. Erst Luther kam auf sie zurück. Der Frühkatholizismus und die ihn ablösenden Stufen der Entwicklung hatten formal manches mit dem Urchristentum gemein [48] und diesen Zusammenhang nie ganz zerrissen. Doch das Herz des Urchristentums hörte man nicht mehr schlagen. Die formalen Zusammenhänge des Reformators mit dem Urchristentum sind des öfteren undeutlicher und loser als die im Katholizismus uns erhaltenen. Aber durch den Theismus seiner Rechtfertigungslehre fand er die Verbindung mit der Seele des Urchristentums und weckte er es zu neuem geschichtlichen Leben. Das „Mittelalter“ wurde entrechtet und entwurzelt, als der ursprüngliche Sinn von Röm 1, 17 entdeckt wurde.

Aber der es entwurzelte, wußte noch nicht, was alles geschehen war. Und seine Entdeckung, deren Kraft er doch selbst deutlich genug empfand, entwickelte

Digitized by Google

er nicht zu einem großen Programm. Ohne Pose und ohne laute Kundgebungen ging er den Weg, den er geführt wurde. Er beanspruchte nur das Recht auf Gehorsam gegen den Gott, der seiner Seele sich offenbart hatte und dessen Offenbarung Weisung und Gebot war. Er forderte nur das Recht auf schöpferische Treue, die mit dem anvertrauten Pfunde wuchert. Im Ringen der Klosterjahre hatte er diesen schöpferischen Gehorsam bewährt. Er wollte ihn auch jetzt, wo der Kampf in Sieg ausklang, als theologischer Lehrer im Hörsaal und als Prediger auf der Kanzel bewähren. In eine beinahe unscheinbare und fast ganz der Schulsprache angehörende Formel hatte er seine Entdeckung gefaßt. Aber sie umspannte eine neue religiöse Welt. Indem er in unbeirrbarem und schöpferischem Gehorsam ihr treu blieb, wuchs aus dem unsichtbaren Leben der Seele mit Gott eine neue Ordnung für die Welt der Erscheinungen heraus. Zur religiösen Leitidee des Urchristentums zurücklenkend und ihr mit der ganzen Entschlossenheit eines Gott verpflichteten Gewissens sich anschließend sollte er langsam, aber sicher die mittelalterliche Verbindung des Geistlichen mit dem Weltlichen auflösen und dadurch auch die sichtbare Welt neu gestalten. Der den Weg vom katholischen zum reformatorisch-paulinischen Evangelium gefunden hatte, sollte auch die Grundlage der neuen Welt des Protestantismus legen. Doch was auch alles zu schaffen er bestimmt war, nie vergaß er die Stunde in der Wittenberger Turmstube. Der reformatorische Theismus, der Gottesgedanke der Glaubensgerechtigkeit, wie sie Röm 1, 17 bezeugte, blieb die Wurzel und Grundlage des werdenden Protestantismus. Mit ihm begann der Reformator seine mühselige und reich bewegte, aber auch reich gesegnete Wanderung. Er hatte; darum wurde ihm gegeben.

Digitized by Google

Anmerkungen.

§ 1.

1) Constitutiones c. 18. 2) Vgl. ebd. c. 18.

3) Vgl. die Briefe aus der Zeit seines Distriktsvikariats, besonders den Brief an G. Mascon, vom 17. Mai 1517; Enders Bd. 1, 99 f.

4) Constitutiones c. 17.

5) Vgl. A. V. Müller: Luthers theologische Quellen, 1912, S. 23.

6) Diese Bestimmung ist natürlich weder „reformatorisch" noch geht sie auf Staupitz zurück. Kolde und andere haben gemeint, sie dem „evangelisch lehrenden" Staupitz zusprechen zu dürfen (Th. Kolde: Die deutsche Augustinerkongregation und Joh. v. Staupitz, 1879, S. 22; Derselbe: Martin Luther, Bd. 1, S. 48). Er hat sie aber, trotz der „Tischrede" ARG 5 S. 370, wörtlich aus den alten Konstitutionen des Gesamtordens von 1287 für die deutsche Kongregation übernommen. (Vgl. Stanovik im Archiv für katholisches Kirchenrecht, Bd. 42, 1879, S. 288 ff; N. Paulus im historischen Jahrbuch der Görresgesellschaft, 1891, Bd. 12, S. 312.) Bedeutung und Umfang der Schriftlektüre lernten wir schon bei den Brüdern vom gemeinsamen Leben kennen. Bd. 1, S. 88 f. Nach Grisar Bd. 1, 9 wäre Luther erst bei Beginn des theologischen Studiums eine Bibel überreicht worden. Das ist falsch.

7) Constitutiones c. 17.

8) Jeder Bruder muß wenigstens einmal wöchentlich beichten. Constitutiones c. 8.

9) Das Skapulier deutet an, daß man unter dem Joch lebt.

10) Constitutiones c. 11. 48. 11) Ebd. c. 47. 12) Reg. Ben. c. 6. 42.

13) Bd. 1, S. 134 f. 248. 14) Constitutiones c. 17.

15) Nicht Prim, wie Oergel übersetzt: Vom jungen Luther, S 78.

16) Constitutiones c. 11.

17) So schon die Regel Benedikts.

18) Constitutiones c. 47. 19) Ebd. c. 17. 20) Ebd. c. 47.

21) „Audivi autem crebrius, nusquam satis pacifice vixisse eum: sed neque Romam, priusquam ulla de haeresi suspectus aut diffamatus esset, pacis gratia ivit." Ad semper victricem Germaniam Johannis Cochlaei paraklesis. 1524. Fol. C 2 b.

22) „Strenue in studiis et exercitiis spiritualibus militavit ibi deo annis quatuor." Commentaria de actis et scriptis Martini Lutheri. Mainz 1549, S. 1.

23) „Tametsi visus est fratribus nonnihil singularitatis habere." Ebd.

24) Vgl. Grisar: Luther, Bd. 1, S. 12, Anm. 2.

25) S. 65 f.

26) Vgl. Grisar a. a. O. S. 12 Anm. 4.

27) Grisar: Luther, Bd. 3, S. 706. 28) Ebd.

29) Bd. 1, S. 243 f. 245. 30) Bd. 1, S. 243 f. 31) Bd. 1, S. 239.

32) Grisar: Luther, Bd. 3, S. 706.

33) Bd. 1, S. 240. 246.

Digitized by Google

34) Selbſt Grisar traut ſeiner Hypotheſe einer „frühen Halluzination" Luthers wenig zu (Grisar, Bd. 3, S. 706). Ueber die Erkrankungen Luthers im Kloſter vgl. ausführlich S. 116 ff.

35) Grisar, ebd.; Dungersheim von Ochſenfart: Dadelung des ..... Bekentnus oder untuchtigen Lutheriſchen Teſtaments, Bl. 14. In den Aliqua opuscula magistri Hieronymi Dungersheym . . . contra M. Lutherum edita vom Jahre 1531. Ich zitiere nach Grisar, der das der Münchener Univerſitätsbibliothek gehörende Exemplar benutzte (Theol. 3099, n. 552). Es iſt ſeit einigen Jahren unauffindbar. — In Nathins Mitteilung, Luther ſei „wunderbarlich" bekehrt worden, findet Grisar a. a. O. eine Andeutung des Pathologiſchen in Luther. War etwa auch Pauli „wunderbarliche Bekehrung" etwas Krankhaftes? Nathin lag natürlich jede Anſpielung auf pathologiſche Formen der Bekehrung Luthers möglichſt fern.

36) Flacius Illyricus: Clarissimae quaedam notae verae ac falsae religionis, Magdeburg 1549, Kap. 15 am Ende; „Affirmabat is Martinum Lutherum apud ipsos sancte vixisse, exactissime regulam servasse et diligenter studuisse." Grisar, Bd. 3, S. 692 Anm. 2; J. Köſtlin: Martin Luther, 5. Aufl., Bd. 1, S. 55.

37) Grisar Bd. 3, S. 711: „Man darf ſagen: Wenn Weisheit in der Kloſterleitung gewaltet hätte, würden die Oberen Luther nicht zur Profeß angenommen, ſondern ſchon während der Prüfungszeit aus dem Kloſter in Frieden entlaſſen haben. Für ſie und ihn ſelbſt wäre es beſſer geweſen. Mit jenem krankhaften Weſen, es mochte welcher Urſache immer zugeſchrieben werden, eigneteer ſich nicht für das Kloſterleben, ſelbſt von andern Hinderniſſen, die in ſeinem Charakter lagen, abgeſehen."

38) Grisar a. a. O. 39) Vgl. § 2, 1, S. 28 ff.

40) Constitutiones c. 48. 41) Ebd. c. 18.

42) Ebd.

43) Mc Giffert meint in ſeiner Lutherbiographie (S. 24) feſtſtellen zu dürfen, daß Luther die Brüder nicht als ebenbürtig habe gelten laſſen.

44) Mc Giffert ebd. S. 23.

45) Böckner: Das Peterskloſter zu Erfurt. In MVGAE. Heft 11, S. 161 f.

46) Oergel: Dom jungen Luther, S. 84.

47) Cod. chart. bibl. duc. Goth. B 168, S. 26; vgl. H. Grisar Bd. S. 2; ARG. 1907/08 S. 347; Bd. 1, S. 247.

48) N. Paulus: Joh. v. Staupitz. HJG. 1891, S. 321 f.

49) Constitutiones c. 47. 50) Ebd.

51) Ebd. c. 31. 52) Ebd.

53) N. Paulus a. a. O. S. 313.

54) Constitutiones c. 17. 55) Ebd. 56) Ebd. c. 1.

57) Brief Luthers an Lang vom 1. 3. 1517; Enders 1, S. 87 f.

58) N. Paulus a. a. O. S. 313.

59) TR I Nr. 495, aus dem Frühjahr 1533: „Cum essem monachus, nihil volebam obmittere de precibus." Vgl. N. Ericeus: Sylvula Sententiarum, 1566, S. 175. Melanchthons Mitteilung vgl. ZKG. 4, S. 330.

60) TR I Nr. 495: „Cum autem urgerer legendo publice et scribendo, ſammlet ich mein horas offt ein gantz woch bis auff den ſonnabend, je zwo wochen oder drey. Das ich mich je drey gantz tag ein ſperret vnd nichts aß vnd trand, bis ich ausgebettet hett. Da war mir der kopff ſo toll dauon, das ich in funff nächten (nicht fünf Wochen, wie N. Paulus berichtet) kein aug zu thett et decumbebam bis auff den tod vnd kam von ſinnen. Cum autem cito convaluissem, wenn ich wolt leſen, ſo gieng mir der kopff vmb. Alſo zoch mich vnſer Herr Got vi quadam ab illa carnificina orandi." — TR II Nr. 1293, vor dem 14. 12. 1531: „Vnſer herr gott hatt mich mit gewald ab horis canonicis geriſſen anno 1520, do ich ſchon vil ſchreib, vnd ſpart oft acht tag mein horas zuſammen, auf einen ſonabent zalt ich nacheinander ab, das ich per totum diem weder aß noch trand vnd ſchwecht mich alſo hart, das ich nimmer ſchlafen kunde, alſo das man mir Doctor Eich haustum soporiferum muſt geben, welches ich noch füle in meinem Kopf."

Digitized by Google

61) Vgl. TR 1 Nr. 495; II Nr. 1253.

62) Enders 1, 66; Brief an Lang vom 26. Okt. 1516: „Raro mihi integrum tempus est horas persolvendi et celebrandi."

63) Vgl. A. V. Müller, a. a. O. S. 9.

64) Typisch ist hier wieder der Roman, den J. v. Dorneth ihren Lesern auftischt (S. 61—63 ihrer Lutherbiographie).

65) M. Dreßler: De festis diebus christianorum et ethnicorum liber, Leipzig 1590, S. 180: „Nota est autem adhuc Erfurdiae querela Martini Lutheri, quam habuit de fratrum suorum in se iniquo odio, inde orto, quod inuento quodam Bibliorum exemplari quiescere non vellet, nisi totum perlegisset. Id ergo moleste ferentes Monachi, laboribus domesticis, quoad eius fieri potuit, a Bibliorum lectione illum abstrahere conati sunt."

66) ARG, Jahrgang 5, S. 345: „At cum in monasterium intrabam et relinquebam omnia, desperans de me ipso, postulavi iterum biblia. Fratres mihi dederunt unam, eam perlegi diligenter et memoriae mandavi, etiamsi (non esset) correcta. At cum profiterer nomen monasterio, auferebant eam a me et dabant sophisticos libros. Quoties vero mihi otium erat, abdidi me in bibliothecam et recurri ad biblia et disputavi obiter in monasterio."

67) Vgl. Bd. 1, S. 88—90.

68) TR 1 Nr. 116; zwischen 9. und 30. Nov. 1531.

69) Gegen ihre Autorität haben Zweifel nicht aufkommen können.

70) G. Loesche: Johannes Mathesius, Ausgewählte Werke, dritter Band, 2. Aufl., Prag 1906, S. 20 f.,

71) Kaßeberger a. a. O. S. 46 f. 72) Ebd. S. 48.

73) Nic. Selnecker, a. a. O. Bl. 2 v.

74) Seckendorf, a. a. O. Bd. 1, 21.

75) W. Köhler sieht jedoch eine Unstimmigkeit in der auf Mathesius fußenden Ueberlieferung. Denn die Luther aufgehaltsen Arbeiten charakterisieren ihn als einen Laienbruder, während das ebenfalls ihm aufgebürdete Amt eines „Kirchners" oder ostiarius ihn den Klerikern zuweist. Er vermutet darum einen Irrtum des ohnehin über Ordensangelegenheiten nicht genau unterrichteten Mathesius. (ZKG. Bd. 22, S. 74.) Aber warum denn überhaupt auf das Zeugnis eines Mathesius sich stützen? Daß Kaßeberger es bekräftigt macht es nicht glaubwürdiger. — G. Loesche hält wenigstens jene Nachricht eines Mathesius für legendär, daß Luther die unflätigsten Gemächer habe „außeubern" müssen. G. Loesche, a. a. O. S. 462. Vgl. Benrath: Luther im Kloster 1505—25, 1905 S. 35.

76) Constitutiones c. 7.

77) Mathesius könnte sich freilich auf eine Tischrede berufen. Wir lesen: „Lutherus iam magister coactus est mendicare caseos et pulsare et verrere latrinam. Et Vniversitas Erphurdiensis oravit pro eo, sed pauci ei pepercerunt, reliqui clamaverunt: Nicht viel studirens! Saccum per dorsum et cum sacco per civitatem." ARG. Jahrgang 5, S. 370; aus dem Jahre 1540. Dazu bemerkt Kroter ebd. S. 372, Mathesius müsse Luther darüber klagen gehört haben, daß er noch als Magister im Erfurter Kloster niedere Dienste verrichten mußte. Denn auch diese Erzählung, die sonst nirgends stehe — Kroter hat Kaßeberger übersehen — finde sich auch in des Mathesius Predigten über Luthers Leben. Doch sie wird dadurch nicht glaubhaftter, daß sie in der Köreschen Sammlung enthalten ist. Dort nämlich lesen wir auch, daß Luther in Leipzig zum Doktor promovierte. Das ist selbst Körer zu viel. Er korrigiert den Schreiber (ARG. a. a. O. S. 369). Von einem durchschlagenden Erfolg der Universität weiß freilich diese „Tischrede" nicht zu erzählen.

78) Oergel. a. a. O. S. 52.

79) Ebd. S. 47 f.

80) Enders Bd. 1, 38; Brief an Lang vom 29. 5. 1516.

81) „Aber die grauen und Barfüßermönche waren abergläubisch und ungelehrt, sollten und wollten nicht gelehrt sein, ja verachteten die, so gelehrt waren. Wie meine Brüder im Kloster, die waren mir gram, darum, daß ich studierte; sagten: sic tibi, sic mihi, Sackum per Nackum: es gehe dir, wie mir, hielten keinen Unterschied. Ein Ungelehrter galt bei ihnen

Digitized by Google

gleich ſo viel, als ein Gelehrter. Fragten nicht darnach, er wäre geſchickt, ſchwach oder ſtark, das ſahen ſie nicht an. Es mußte ſtrats ſteif nach der Regel gehen und gehalten werden." Walch XXII Sp. 1467.

82) Buchwald, Martin Luther, 2. Aufl. S. 47.

83) TR III Nr. 3580 d, zwiſchen 28. 3. und 27. 5. 1537; TR. III, Nr. 3737, zwiſchen 5. und 7. 2. 1538, Lauterbachs Tagebuch auf das Jahr 1538.

84) TR III Nr. 3737: „. . . et ubique fere omnia monasteria hunc titulum gloriari possent, ubi tantum ad lectionem, non ad intellectum respiciebant dicentes: Esto tu non intelligas verba scripturae et orationis, attamen Spiritus Sanctus intelligit et Diabolus intelligens fugit. Haec fuit summa propositio omnium monachorum odisse bonas artes et studiosos, ita concludentes: Si ille frater studuerit, tunc dominabitur nobis, ergo saccum per nackum." In weiterer Ueberarbeitung ŞB. 3, S. 291: „Dieſen Titel (nämlich Brüder der Unwiſſenheit) führen billig alle Klöſter und Mönche. Denn ſie ſehen nur auf das Leſen; wenn nur das Wort geplappert ſein, nach dem Verſtand aber fragen ſie nichts. Denn ſie ſagen: Wenn du gleich die Worte nicht verſtehſt, ſo verſteht es doch der heilige Geiſt, und der Teufel fleuget. Das iſt die höchſte Propoſition und Fürgeben der Mönche, die allen guten Künſten und Gelehrten feind ſein. Denn ſie ſchloſſen alſo: Wird dieſer Frater ſtudieren und gelehrt, ſo wird er unſer Herr wollen ſein, ergo saccum per nackum! Drum hänge man ihm den Sack ubern Nacken und laſſe ihn Betteln gehen von Haus zu Haus, durch die Stadt und aufm Land".

85) summa propositio.

86) „Sic cum ego ingrederer monasterium, dicebant ad me: Sicut mihi factum est, ita fiat tibi quoque". WA 42, 641; Enarr. in Gen. c. 17, 9.

87) „Monachorum illa fatuitas est, ut omnibus pedibus unius formae calceum aptent, et ad unam regulam omnes gubernent . . . Quanto autem rectius Augustinus dicit: Non aequaliter omnibus, quia non aequaliter habetis [valetis?] omnes." Ebd.; vgl. WA 44, 705; enarr. in Gen. 48, 17 f.

88) WA 43, 641; enarr. in Gen. 29, 28.

89) WA 44, 705; enarr. in Gen. c. 48, 17 f.

90) W. Köhler meint ZKG. 22, S. 76, daß hämiſche Bemerkungen der Brüder gegen Luther fielen und er ſelbſt erzähle, die Brüder hätten ihm mit höhniſchem Spott den Bettelſack aufgeladen. (Vgl. auch W. Köhler: Martin Luther und die deutſche Reformation, 1916, S. 18.) Er müſſe alſo Laienbruder geweſen ſein. Weder erzählt Luther dies noch iſt die Schlußfolgerung richtig. Denn auch die „Väter", alſo die Prieſter, konnten auf den Bettel geſchickt werden.

91) Enders Bd. 1, 99 f; Brief an G. Mascov vom 17. 5. 1517.

92) Das Urteil an ſich iſt amphiboliſch.

93) WA 44, 705.

94) WA 44, 351; enarr. in Gen. c. 39, 5.

95) WA 42, 670; enarr. in Gen. c. 17, 23.

96) Jürgens Bd. 1, 571.

97) Seidemann: Anton Lauterbachs Tagebuch auf das Jahr 1538, S. 197. Anm.; Brief Luthers an den Kurfürſten von Sachſen, vom April oder Juni 1540.

98) Ebd.

99) Aus dem Vorwort zu Bugenhagens Buch: Athanasii libri contra idolatriam gentium et de fide sanctae trinitatis. Viteb. 1532; de Wette: Briefwechſel Bd. 4, 427.

100) Dialogi III s. altercationes ab Athanasio contra Arium, Sabellium et Photinum coram Probo iudice habitae. Eine Schrift des Digilius, Biſchofs von Thapſus in Afrika, cr. 484. Vgl. Enders Bd. 9, 253 Anm. 1.

101) de Wette Bd. 4, 427.

102) Melanchthon in ſeiner Biographie Luthers.

103) Jürgens Bd. 1, 571.

104) Constitutiones c. 16. 105) Ebd. c. 36.

106) Fratres conversi.

Digitized by Google

158) „licet sint absoluti a culpa et a poena".

159) In einer Anmerkung weiß auch Denifle, daß Paltz von der Mönchstaufe redet. Denifle a. a. O. S. 249 Anm. 4, erste Auflage. Grisar würdigt in seiner Darstellung die Mönchstaufe keiner Silbe. Auch im Register ist ihrer nicht gedacht. Dagegen weiß er, daß Luther bei der Profeß den Klosternamen Augustinus erhielt. Er hat diese Behauptung kritiklos aus der älteren Literatur übernommen. Zu ihrer Kritik vgl. Oergel a. a. O. S. 75 f.

160) Denifle weiß, daß Luther in der gleichen Schrift, in der er von der Erfurter Gratulation spricht, Arnstädt als den Ort bezeichne, in dem er zum erstenmal von der Mönchstaufe gehört habe. So stemple er sich selbst zum Lügner. Erfurt habe die Theorie von der Mönchstaufe nicht gekannt, und in einem unbewachten Augenblick habe Luther selbst dies bestätigt. In Arnstädt sei ihm die ihn ganz überraschende Theorie vorgetragen worden. Aber nicht Luther erzählt in diesem Fall ein Märchen, sondern Denifle.

161) WA 31, 148 f.

162) „Quin his auribus audiui quosdam maximi nominis inter eos docere, Religiosum esse hac gratia ditissimum, ut, quoties renouarit uotum religionis in corde suo per contriciunculam aliquam, toties a nouo ingrederetur religionem. Hoc autem ingredi baptismo aequabat, sicut aequant omnes." So in der zweiten Auflage der Schrift über die Mönchsgelübde. WA 8, 596. Vgl. dazu de captivitate Babylonica: „Hiis blandiciis impiis non contenti, addunt alii, Ingressum religionis esse uelut nouum baptisma, quod deinceps licet toties renouari, quoties ab integro propositum religionis renouatur." WA 6, 539. Denifles Frage, in welchem Kloster der Brauch der Gratulation nach der Profeß herrschte, „bei Luthers Ordensgenossen in Erfurt, wo er Profeß ablegte, oder anderswo in Deutschland?", war ganz überflüssig.

163) Nik. Paulus: Markus von Weida. ZkTh. 1902, S. 253 f.

164) Scheel: Aus der Geschichte der mittelalterlichen Rechtfertigungslehre ThR. Jahrg. 16, S. 104 ff.

165) Vgl. § 6 S. 144 ff.

166) Im übrigen vgl. A. D. Müllers Auseinandersetzung mit Denifle über den Wertcharakter der Profeß. A. a. O. S. 29. Es genügt wirklich nicht, die offizielle Beichttheorie des 15. Jhds. gegen Luther auszuspielen. Im Satz von der Vergebung der Sünden durch die Mönchstaufe steckt ein Archaismus aus der Zeit vor dem Aufkommen des mittelalterlichen Beichtsakraments. Und dieser Archaismus ist keineswegs ungefährlich. Auch kann man sich nicht mit Denifle auf die Erklärung zurückziehen, daß in den drei Gelübden sich der Akt der vollkommenen Liebe betätige, der wiederum die Versöhnung mit Gott voraussetze. Denn die Gelübde sind nicht Akte der vollkommenen Liebe, sondern Mittel, die vollkommene Liebe zu erlangen. Die Profeß ist eine satisfaktorische Leistung. Sie überragt jedes andere genugtuende Werk, nimmt aber als solches Teil am allgemeinen Charakter der satisfaktorischen Werke. Darum gilt sie auch als „sündentilgend". Die korrekte Theorie des späten Mittelalters verstand darunter natürlich die Nachlassung der Sündenstrafen. Die Formel selbst ist älter als die Lehre von der sakramentalen Ohrenbeichte und den bloß auf die Sündenstrafen bezogenen Satisfaktionen. Die ältere Auffassung von der Bedeutung der Satisfaktionen kennzeichnet darum auch sie. Kein Wunder, daß in der mönchischen, besonders der franziskanischen Literatur enthusiastische Vorstellungen von der Sünde und Schuld tilgenden Wirkung der Profeß entwickelt wurden, während doch die offizielle Theorie die Tilgung der Schuld dem Sakrament der Ohrenbeichte vorbehielt.

167) Rosarium Bl. 119.

168) Lavacrum conscientiae.

169) Vgl. BA Erg. Bd. 2, 156.

170) Vgl. meinen Artikel Sakramente I in RGG Bd. 5, Sp. 212 f.

171) BA Erg. Bd. 2, 145.

172) Zum ganzen vgl. BA a. a. O. S. 126—158.

173) Rosarium Bl. 119.

174) Apc. Joh. c. 22, 11.

Digitized by Google

§ 2.

1) Constitutiones c. 16.
2) Th. Kolde: Die deutsche Augustiner-Congregation, S. 247. 252.
3) Ebd. 4) Ebd. S. 248 f. 5) Ebd. S. 232.
6) Vgl Oergel: Vom jungen Luther, S. 89.
7) Die Darstellungen, die nur einen einzigen Ordinationstag nennen, haben sich die Eigenart der katholischen Priesterweihe nicht deutlich gemacht.
8) Noch Hausrath erzählt freilich, am Sonntag Cantate, am 2. Mai 1507, habe Luther die Priesterweihe erhalten. Hausrath Bd. 1, 26. Aber dieser alte Irrtum der Lutherbiographen ist längst korrigiert. Schon Enders hat 1884 in seiner Ausgabe der Briefe Luthers darauf hingewiesen, daß man die Primiz, die am 2. Mai stattfand, mit der Priesterweihe verwechselt habe. Enders 1, 3 Anm. 2.
9) Oergel hat als erster sich der Mühe unterzogen, die Ordinationstermine Luthers festzustellen. S. 90.
10) Th. Kolde a. a. O. S. 97; Oergel a. a. O. S. 89.
11) So Oergel S. 90; Buchwald: Martin Luther, 2. Aufl., S. 49 übernimmt dies Datum.
12) Hausrath schreibt freilich: „Nachdem Bruder Martin seine theologischen Studien so vervollständigt hatte, stand seiner Weihe zum Priester nichts mehr im Wege. Das Kloster selbst hatte ein Interesse daran, ein hochbegabtes Mitglied unter die vollberechtigten Väter aufzunehmen." (S. 26). Beide Sätze sind falsch. Vollberechtigtes Mitglied wurde Luther schon durch die Profeß. Das theologische Studium, das nach Hausrath sich wesentlich auf die Sentenziarier bezog, hätte Luther ohnehin nicht in einem halben Jahre erledigen können. Doch es bedurfte dessen überhaupt nicht, um Priester zu werden.
13) Vgl. Oergel a. a. O. S. 92.
14) Vgl. S. 45.
15) Die Unterlage des corpus domini, aus blendend weißem Leinentuch.
16) TR. III Nr. 3722; vom 2. Febr. 1538. 17) Ebd.
18) Oergel a. a. O. S. 91 f.
19) Hausrath freilich sagt: „Die Regel war, die Weihe am Sonnabend zu erteilen, worauf dann der neue Priester am folgenden Sonntagmorgen die Messe hielt" (Bd. 1, S. 29). Das ist unrichtig. Die Weihe fand in der Regel nur an den fünf genannten Samstagen des Jahres statt, nicht „am Sonnabend". Schon deswegen kann Luther nicht am Samstag vor Cantate ordiniert worden sein. Bestätigt wird dies durch seinen Brief an Braun in Eisenach, Enders 1, 2.
20) „ob commoditatem patris mei." Enders 1, 2.
21) TR a. a. O.
22) lect. 23. 23) lect. 8.
24) TR. III Nr. 3723; vom 2. Febr. 1538.
25) Gleich institutio.
26) lect. 16. 27) lect. 14. 28) lect. 17.
29) lect. 12. 30) Ebd. 31) lect. 16. 32) lect. 12.
33) Vgl. A. v. Harnack: Lehrbuch der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Bd. 3, S. 575.
34) Der mit dem Gebet Te igitur clementissime beginnt und mit dem Herrengebet nach dem Genuß des Leibes und Blutes Christi schließt. Biel a. a. O. lect. 15.
35) rememoratiua representatio.
36) lect. 27.
37) Vgl. S. Kattenbusch in RE. 3. Aufl., Bd. 12, S. 691.
38) memoria.
39) Bd. 1, S. 20. 40) Ebd. S. 212.
41) Vgl. meinen Artikel Opfer II in RGG Bd. 4, Sp. 970 f.
42) Biel, lect. 15. 43) Ebd. lect. 7. 44) Ebd. 45) Ebd.

Digitized by Google

46) „Nuntius et procurator ecclesiae deo dilectae."
47) Biel, lect. 27. 48) Ebd. lect. 24. 26. 49) Ebd. lect. 22.
50) K. Müller: Kirchengeſchichte, II. 1 S. 66. 51) Biel, lect. 23.
52) „Quarta die sui baptismi."
53) Biel, lect. 23.
54) WA 1, 69; Predigt vom 1. Aug. 1516.
55) Im Missale Romanum fehlt ſie. Der Papſt war ja ſelbſt der weltliche Herr des römiſchen Gebiets.
56) Biel, lect. 26. 57) Biel, lect. 23.
58) Vgl. R. Sohm: Weltliches und geiſtliches Recht, 1914.
59) In der Vorrede zu ſeinen geſammelten Werken vom Jahre 1545.
60) Walch Bd. 22, Sp. 1517. TR IV Nr. 4174, vom 5. Dez. 1538.
61) Dal. Bavarus II, 753.
62) Enders 1, 2; Brief vom 22. Apr. an Braun.
63) Luther: „precibusque tuis, ut acceptabile fiat sacrificium nostrum in conspectu Dei" — Miſſale: „Orate fratres, vt meum ac vestrum sacrificium acceptabile fiat aput Deum."
64) Enders 1, 3; Brief an Braun vom 22. Apr. 1507.
65) Brief Luthers vom 27. Apr. 1507. „Et certus sum venturum eum, nisi (quod Deus auertat) infelix interim et sinistrum emergat obstaculum." H. Degering: Aus Luthers Frühzeit. ZBlfBblw. Jahrg. 33, Heft 3. 4, Nr. 16, S. 88.
66) So vermutet G. Kawerau.
67) Brief vom 27. Apr. 1507.
68) Ebd. „Sed pulsabat animum michi scrupulus quidam: adeo ut dubitarem, citarem te, immo venires tu necne. Metuebam siquidem ne in suspicionem quomodolibet venirem et te questus gratia vel quantulicunque sollicitasse viderer. Sed puto, in memoria habes, quam fuerim prodigus in seculo et minus amans lucra, ne ergo speres eundem animum me exuisse nunc in monasterio. Denique scimus non oportere te muneribus certare nec velim propter hoc te vocatum."
69) Schwerlich wollte er den „Schwarzkutten" zeigen, was ein Mansfelder Ratsherr bedeute (Haushalt Bd. 1, 28). Schon deswegen nicht, weil er nicht als Ratsherr, ſondern im beſten Fall als Dierherr von Thal-Mansfeld in Erfurt einzog.
70) „Do hett in einer geſagt: Jr muſt ein gutten freundt haben, das ir im ſo ſtarckh kompt." TR II Nr. 1558 Schl.; vom 20. 5. 1532.
71) Ebd.; Dal. Bavarus II, 753.
72) TR II Nr. 1558; vgl. Dal. Bavarus a. a. O. Ein Wittenberger Student konnte mit 10 Fl. jährlich ſeinen Unterhalt beſtreiten.
73) Im Brief an Braun vom 22. Apr.; a. a. O.
74) J. Köſtlin 5. Aufl. Bd. I, S. 73. Noch ausführlicher J. v. Dorneth und Oergel.
75) „Qui pridie, quam pateretur, accepit panem."
76) „Hanc igitur oblationem."
77) Biel, lect. 33.
78) „Per virtutem intentionis primae". Von der Winkelmeſſe und Pfaffenweihe, 1533; EA 31, 331. — Biels Urteil über das Derſagen des Gedächtniſſes bei der Meſſe vgl. S. 36. Ueber die Luther bekannt gewordene Angſt zelebrierender Prieſter vor den Konſekrationsworten — nicht vor allen Riten der Meßhandlung — vgl. TR IV Nr. 4998; zwiſchen 21. 5. und 11. 6. 1540.
79) „Hanc igitur oblationem."
80) Biel, lect. 33.
81) Vgl. Köſtlin a. a. O. S. 73; Jürgens I, 694; Griſar I, 10; Buchwald S. 50; Meurer S. 25; Burck S. 54; Martin Kadel I, S. 38; W. Köhler übergeht den Vorfall mit Stillſchweigen. J. v. Dorneth iſt natürlich wieder beſonders genau unterrichtet. Eine Probe ihrer geprieſenen volkstümlichen Schilderung mag einmal

Digitized by Google

vorgelegt werden. Selbstverständlich übernimmt sie den Irrtum älterer Biographen, daß die Primiz unmittelbar auf die Ordination folgte. Doch wie viel mehr weiß sie als jene. „War das aber Hans Luthers Sohn Martin, der jetzt mit tief bleichem Antlitz und glühenden Augen zum Altar trat? Wie war seine Jugendfrische in diesen Klostermauern so rasch dahingewelkt! Wie eingefallen waren die Wangen, wie tief lagen die Schläfen an dem geschorenen Haupt, welches sonst voll dichter brauner Locken stand. Hans Luther starrte auf die Jammergestalt, schwer wurde es ihm, die heftige innere Bewegung, die ihn bei diesem Anblick packte, niederzudrücken. Nachdem die Weihe vollzogen war, ergriff der Bischof den Abendmahlskelch, gab ihn Martin in die Hand und sprach feierlich: ‚Nimm hin die Gewalt zu opfern für die Lebendigen und die Toten.' Martin stand vor dem Altar im Begriff, zum erstenmal den heiligen Akt des Opfers zu vollziehen. Da — was überkam ihn? ‚Dich, lieber Vater, bitten wir', begann er — und seine Wangen wurden noch blasser, ein Beben überfloß seine Glieder, als habe sein geistiges Auge das Auftauchen einer drohenden Erscheinung erschaut. Doch war's allein die Vorstellung der furchtbaren Majestät Gottes, welche ihn eben wieder mit erschreckender Gewalt ergriffen hatte. Es erschütterte ihn die Frage, wie er, der niedrige, sündige Mönch, zu wagen vermochte, diesem Gott mit der heiligsten Darbringung entgegenzutreten? Wie er des Altars Brot und Wein ergreifen durfte, um sie vermittelst der Worte seiner unwürdigen Lippen, vermittelst der Berührung seiner unwürdigen Hände in das Fleisch und Blut des wahren Gottes zu verwandeln? Lehrte doch die Kirche, daß jedes kleinste Versehen im vorgeschriebenen Zeremoniell, die Weglassung eines Wortes, ein nicht vorschriftsmäßiges Kreuzschlagen usw. einer Todsünde gleich zu achten war. Er fuhr unterdessen im Meßkanon mit den gebotenen Zeremonien fort, bald die Arme ausbreitend, bald sie schließend, bald das Kreuz schlagend, bald sich zum Altarkuß niederbeugend, hier zum Himmel aufblickend, dort die Augen zu Boden senkend. Er war bis zu den Worten gelangt: ‚Wir opfern Dir, dem Lebendigen, Wahrhaften und Ewigen.' Kaum waren sie über seine Lippen gekommen, als allen sichtbar, ein tiefes Schauern ihn überlief, sodaß er im Begriff stand, den Altar zu verlassen. Nur die entschiedenen, gebieterischen Winke des Klosterbruders, welcher ihn zum Priesterstand vorbereitet hatte, ließen ihn am Platz bleiben. — Seine Fassung kehrte zurück, und nachdem das Meßopfer vollbracht war, ohne daß er dabei in etwas gefehlt, fühlte er eine frohe Erleichterung. Der Glaube, daß er vermittelst der empfangenen Priesterweihe und des dargebrachten Meßopfers von allen begangenen Sünden rein geworden war, ließ ihn sogar kurze Zeit eine wahrhaft selige Befriedigung genießen." (J. v. Dorneth, S. 66—68.) Alle Fehler dieser fantastischen „populären" Schilderung, einschließlich der Verquickung von Ordination und Primiz, aufzudecken lohnt nicht die Mühe. Erstaunlich bleibt nur, daß Kirchenhistoriker unserer Tage das Buch J. v. Dornets rühmen konnten.

82) „Sicut ego olim cum adhuc essem Monachus, et primum in Canone Missae legerem haec verba: Te igitur clementissime pater, Item: Olferrimus tibi vivo, vero et aeterno, totus stubebam et coborrescebam ad illas voces. Cogitabam enim: quo ore alloquor ego tantam maiestatem, cum ad conspetum aut colloquium alicujus Principis aut Regis expavescere omnes oportent." Enarr. in Gen. 25, 21: WA 43, 382.

83) TR III Nr. 3556 A; zwischen 21. und 28. 3. 1537; vgl. TR III Nr. 3556 B: „In missa incipiens verba: Te igitur, clementissime etc., ita horrui, ut fugissem de altari, nisi fuissem admonitus per priorem. Nam quis potest ferre maiestatem Dei sine mediatore? Deus voluit, me prius illos terrores experiri."

84) TR II Nr. 1558; vom 20. 5. 1532. Schl.

85) ARG 5, 1908, S. 354: Bei den Worten offero usw. „sic perterrefiebam, ut ab altari discedere cogitabam, et fecissem, nisi me retinuisset meus praeceptor, quia cogitavi: Wer ist der, mit dem du redest? Don der Zeit an habe ich mit großem Entsetzen Messe gelesen, und dandh Gott, das er mich daraus erlöst hat." Dgl. Ericeus, S. 177: „Postremo, cum iam Erphurdiae primitias celebrarem et aec verba legerem: ‚Offero tibi deo vivo aeterno' etc., adeo perterrefiebam, ut altare deserere in animo haberem. Ac fecissem, nisi me redarguisset meus praeceptor. Quiescebam ac cogitabam: Wer ist der, mit deme du redest? Don der zeit an, hab ich mit grossem entsetzen Messe gelesen, vnd dande

Digitized by Google

Gott, der mich draus erlöset hat." Vgl. Grisar III, 682 f. 597. Lauterbach S. 186: „fere mortuus essem."

86) Die Vorlesungen über das erste Buch Mosis wurden auf Grund von Kollegnachschriften herausgegeben. Luther selbst hat die Ausgabe nicht besorgt. Zu seinen Lebzeiten sind nur die ersten elf Kapitel erschienen. Was demnach in der Erläuterung des Kap. 25 gedruckt wurde, haben seine Augen nicht gesehen. Befolo versichert freilich, es „in gutem Glauben und sorgfältig gesammelt" zu haben. Aber auch das gibt uns nicht die Gewißheit, überall vor ureigenen Worten Luthers zu stehen.

87) Merkwürdiger Weise gibt auch Grisar die Darstellung des Genesiskommentars ungeprüft weiter. (Grisar Bd. 1, S. 10.) Später — Bd. 3, 959 — hebt er doch gerade die kritische Ueberlegenheit des katholischen Lutherforschers über den protestantischen hervor. — Trotz H. Preuß wage ich die Unmöglichkeit zu behaupten. Wenn Luther bei seiner Primiz die Messe las, so kann er „unmöglich" die Gebete des Kanons vor denen des Offertoriums gesprochen haben. Das „Rationale" des Missale gestattet rückhaltlos, die von der älteren protestantischen Ueberlieferung angegebene Reihenfolge als „unmöglich" zu charakterisieren.

88) Z. B. Meurer S. 25; Hausrath Bd. 1, S. 28; Jürgens Bd. 1, S. 694; Köstlin, 5. Aufl., Bd 1, S. 73.

89) Hier kann man sehr instruktiv erkennen, wie unkritisch auch neuere katholische Forscher gearbeitet haben, wenn sie Luther auf Grund des Wortlauts der Ueberlieferung zum Lügner oder Legendenbildner gestempelt haben. Die „Legende" fällt der späteren Generation zur Last. Hätten Denifle und Grisar kritischer gearbeitet, als sie getan, so hätten sie einen beträchtlichen Teil ihrer Anklagen gegen Luther fallen lassen müssen. Je kritischer die Lutherforschung arbeitet, desto ehrwürdiger wird die Person des Reformators. Das psychologisch plumpe Ketzerschema wird gründlich zerrieben.

90) WA 40, 1 S. 137; zu Gal 1, 15.

91) Bindseil coll. Bd. 3, S. 183 f. — Zur Frage, ob Luther stets ungern Messe gelesen habe, vgl. noch S. 49.

92) Vgl. S. 46 f.

93) Gebet: „Suscipe, sancte pater omnipotens, aeterne Deus, hanc immaculatam hostiam: quam ego indignus famulus tuus offero tibi Deo meo viuo et vero, pro innumerabilibus peccatis et offensionibus et negligentiis meis etc." Dies Gebet wird gesprochen, nachdem der Diakonus dem zelebrierenden Priester die Patene mit der Hostie gereicht hat. Nach dem Gebet wird die Hostie auf das Korporale zurückgestellt.

94) Ebd.

95) Hausrath Bd. 1, S. 28; vgl. J. Köstlin a. a. O. S. 73. — J. v. Dornseth tut, als wäre in dieser Abschwächung die Wirklichkeit schlechthin. Ob sie je die Quellen selbst gesehen hat? — Auch H. v. Schubert will die Darstellung der Tischreden nicht gelten lassen. Er schreibt: „Demnach ist seine Erzählung in den Tischreden, er habe vor Angst während der Messe vom Altar weglaufen wollen, doch wohl eine der Uebertreibungen, wie sie in den Tischreden nicht selten sind." (A. Hausrath, Bd. 1, S. 576, Nachtrag zu S. 28.) Eine Uebertreibung haben wir ganz gewiß vor uns. Nur wird man sie schwerlich Luther aufbürden dürfen.

96) „Denn do ich die Wort laß: Te igitur clementissime pater etc."

97) „Te igitur clementissime pater, per Jesum Christum filium tuum Dominum nostrum, supplices rogamus et petimus."

98) Vgl. S. 50.

99) Hausrath weiß, daß sich während der Primiz die früheren Anfälle aufs neue meldeten, um nun auf lange hinaus ihn nicht zu verlassen. Bd. 1, S. 29. Vgl. H. Grisar, Bd. 2, S. 804: „Eigentümlich, daß nach seiner Erzählung grade bei der erstmaligen Feier der Messe durch den Neugeweihten sein krankhafter Angstzustand sich stark offenbarte, der dann in der Folge besonders bei den Messen an ihm hervortrat." Vgl. Bd. 3, S. 597. Was TR IV Nr. 4174 — vom 5. Dez. 1538 — ausgeführt wird, liegt in der

Digitized by Google

Linie der Erzählung des Genesiskommentars. Auch hier fehlt die dramatische Szene; und was den Zelebrierenden bewegt, ist die Frage der Würdigkeit der Person vor Gott.

100) WA 43, 382.

101) Johann Schlaginhaufen, Tischreden Luthers aus den Jahren 1531 und 1532, hrsg. von W. Preger, S. 19, Nr. 56; Tischrede vom Dez. 1531.

102) H. Grisar schreibt Bd. 1, S. 110, der Brief an Braun beweise, daß Luther sich im Kloster glücklich fühlte. S. 223 wird uns von dem „begeisterten Einladungsbrief zu seiner Primiz" erzählt. Hier wird der Brief zu einem Zeugnis wider den später vom Reformator geschaffenen Klosterroman. Darnach atmet der Brief eine normale katholische Frömmigkeit. Trotzdem zeugt er an anderen Stellen von Luthers „krankhaftem Angstgefühl". Er wird in Verbindung gebracht mit der „Verwirrung und Not", die Luther bei der Primiz ausstand, mit der „ungesunden angsthaften Ueberreizung mit physischer Erregung", die Grisar natürlich nach dem Muster der Tischreden schildert. So lesen wir denn: „Aus dem Ton des Einladungsbriefes Luthers zu seiner Primiz kann man ohnehin schließen, wie erregt seine Stimmung war" (Bd. 1, S. 99). Das ist ein sonderbares Verfahren. Darf denn heute kein katholischer Priester Gott demütig dafür danken, daß er in seiner großen Barmherzigkeit einen unwürdigen Sünder zum erhabenen Priesterdienst berufen habe? Oder ist es ein Kennzeichen krankhafter Erregung, wenn ein Freund gebeten wird, das Opfer des Zelebranten mit seinen Gebeten zu unterstützen? Dann wäre auch das römische Missale in krankhafter Erregung geschrieben und zusammengestellt (vgl. S. 45). Ja es wäre die eigentliche Quelle der krankhaften seelischen Zustände. Und Biels auch von Grisar hochgerühmte Auslegung des Meßkanons dürfte keinem angehenden Priester in die Hand gegeben werden. Denn sie läßt recht viel kräftigere „Töne" der „Erregung" vernehmen, als Luther kurzes Einladungsschreiben. Grisar ist es entgangen, daß, was überhaupt in Luthers Brief als „erregt" gelten könnte — im Brief vom 27. April an seinen Eisenacher „Lehrer" ist überhaupt nichts von „Erregung" zu spüren — an Worte und Gedanken des Missale und der expositio Biels sich anlehnt. Hätte er dies beachtet, so hätte ihn gewiß nicht der „Ton" des Briefes an Braun befremdet.

103) Dal. Bavarus a. a. O. Bd. II S. 754.

104) WA 44, 711; enarr. in Gen. c. 48, 20.

105) J. v. Dorneth muß natürlich auch diesen Irrtum verbreiten. S. 67.

106) Der fantasievollen Schilderung J. v. Dornets braucht überhaupt nicht nachgegangen zu werden.

107) „Da nhun frater Lutherus Priester worden und seine erste Messe singen solte, thete er solches seinem Vater und freunden zu Mansfeld zu wissen, und lude sie uff denselben actum, Da rustet sich der alte Luther hierzu nicht anderst, als solte er ettwa ein hochzeitmal ausrichten, wie es noch an etzlichen ortern Im Bapstthumb der brauch ist, Als nhun der alter Luther mit seinen freunden erschienen, und die malzeit nach gehaltener Messe war, kommet der Neue Priester Luther an disch zu seinem Vater, und spricht, Mein lieber Vater, Wie kommets doch, das Ihr mihr so hardt seidt zuwider gewesen, und meiner kein gnad haben wollen, sieder Ich bin geistlich worden, Ja, sagt der alte Hans Luther, habet Ihr mir gedacht In den Zehen geboten, An das vierdte gebött, Du solt Vater und Vater[!] ehren, Diesem gebote Zuwider habet Ihr mich und euere liebe Mutter In unserem alter verlassen, Da wihr erst einen trost und hulffe von euch hatten haben sollen, weil Ich soviel kosten uf euere stuoia gewendet habe, und seidt wieder unseren Willen Ins Closter gangen, Ja, antwortet frater Martinus, lieber Vater, Ich kann aber In diesem geistlichen stande mit beten und anderer Andacht auch[!] allesampt mehr dienen, Den da Ich weltlich wehre blieben, Ach, wolte Gott sagete der alte Luther, das Ihme also wehre, Ob dieses meines Daters Worten sagete Lutherus erschrack Ich dermassen, als gieng mihr ein schneidendes schwert durchs Hertze, das er mich erst lernete An die Zehen gebote denden, konte auch derselben reden hinfuro nimmer vergessen, So wolte sich auch mein Dater ob meinem geistlichen stande nicht zufrieden geben, so lange Ich Im Closter war, Da ich aber hernacher durch Gottes Gnade erleuchtet, die Kappe ablegete und ehelich ward, da nam mich mein Dater zu gnaden an, und wurde wieder lieber Sohn. Da er mich nhun einsmal besuchete,

Digitized by Google

fragete Ich wieder: Warumb er mihr doch allezeit wehre zu wieder gewesen In meinem Munchstande, Ach, sagete er, mihr ist allezeit vorgewesen, Es stecke hinter dem geistlichen stande nur eitel gleisnerey und buberey, Also sagete Lutherus wardt mein Vater mit mihr wieder zufrieden, daraus man sein sehet, wie allezeit Gott noch hin und wieder viel einfeltiger hertzen Ihme behalten habe, Auch mitten unter dem Bapstumb in einfeltigkeit des Christlichen glaubens". Ratzeberger S. 48 f. Die Erzählung Cod. chart. bibl. duc. Goth. Nr. 153,f4, hat der Herausgeber der Handschrift Ratzebergers ebd. Anm. 10 ebenso eilfertig wie Jürgens auf Luther bezogen, mit dem sie nichts zu tun hat.

108) „Memini ego, cum vovissem, indignante vehementer patre carnis meae, ab ipso audivisse iam pacato: utinam non esset Satanae praestigium! Quod verbum sic egit radices in cor meum, ut nihil ex ore ejus unquam audierim, quod tenacius servaverim; videtur mihi per os ejus Deus velut a longe me allocutus, sed tarde tamen satis, ad correptionem et monitionem." Enders Bd. 3, S. 225; Brief vom 9. Sept. 1521.

109) WA 8, 573 f.

110) TR I Nr. 623, Herbst 1533 DD; Nr. 881, erste Hälfte der dreißiger Jahre, DD und Medeler; III Nr. 3556 A und B, zwischen 21. und 28. 3. 1537, Lauterbach und Weller; Bavarus a. a. O. S. 752 ff., aus der Predigt vom 2. Epiphanienſonntag 1544; WA 44, 711; enarr. in Gen. c. 48, 20.

111) Enders 1, 3; Brief vom 22. Apr. 1507 an Braun.

112) Val. Bavarus a. a. O.

113) Vgl. Bd. 1, S. 247. 114) Vgl. ebd. S. 95. 115) Vgl. ebd. S. 243.

116) Val. Bavarus a. a. O.

117) Meurer, Martin Luther, S. 26. Hier wird auch Bavarus mit Ratzeberger harmoniſtiſch — und als wäre dies ganz ſelbſtverſtändlich — verknüpft. Vgl. Haustath Bd. 1, S. 29. Natürlich geht auch J. v. Dorneth dieſen Weg.

118) In einer Deit Dietrichs und Medelers Sammlung angehörenden Tiſchrede — TR I Nr. 881 — heißt es, Martin habe während des „Frühſtücks" den Vater gefragt, wie ihm ſein institutum gefalle. Der Vater entgegnete: „Wißt ir nicht, daß man Vater und Mutter gehorchen ſoll?" In der Faſſung Deit Dietrichs aus dem Herbſt 1533 erwidert der Vater dem Sohn bei Tiſch: „Wißt ihr nicht, daß geſchrieben ſteht: Ehre Vater und Mutter?" Als Martin ſich entſchuldigen wollte, daß das Unwetter ihn erſchreckt und ins Kloſter getrieben hätte, antwortete Hans: „Schauet auch zu, das es nit ein geſpenſt ſey." TR I Nr. 623.

119) Die in der Sammlung Deit Dietrichs und Medelers enthaltene Tiſchrede läßt uns wiſſen, Hans Luther habe ſeinem Sohn auf die Mitteilung, daß und warum er Mönch zu werden wünſche, geſchrieben: „Wie wenns ein geſpenſt wer?" Zur Primiz geladen ſei er dann der Frage des Sohnes mit dem Hinweis auf das vierte Gebot begegnet. Luther ſelbſt aber verſichert im Sept. 1521, der Vater habe nach der Ausſöhnung ihm mündlich ſeine Zweifel an dem himmliſchen Charakter der Erſcheinung zum Ausdruck gebracht. Dagegen kann dieſe Tiſchrede wirklich nicht aufkommen, mag ſie auch Vertrauen gefunden haben. Die zweite Faſſung aus dem Herbſt 1533 erweckt zwar den Eindruck der Verſtändigkeit, lehrt aber die Reihenfolge von Frage und Antwort um und macht dadurch aus dem Vorfall eine Unterhaltung, deren eigentlicher Sinn verborgen bleibt. Das gilt auch von der in Lauterbachs und Wellers Nachſchriften enthaltenen Tiſchrede (TR III Nr. 3556 A, zwiſchen 21. und 28. 3. 1537). Ja ſie weiß überhaupt nichts mehr mit dem fälſchlich an zweite Stelle gerückten Wort vom Geſpenſt anzufangen. Wenn wir leſen, Hans Luther habe am Tage der Primiz ſeines Sohnes geſagt: „Mein Sohn, weißt du nicht, daß du den Vater ehren ſollſt? Wenn es nur nicht ein Geſpenſt mit dir wäre", ſo wiſſen wir, daß dem Schreiber jede klare Anſchauung fehlt. Vgl. Bd. 1, S. 243.

120) Bd. 1, S. 253.

121) WA 8, 574. 122) Ebd. S. 624; vgl. BA Ergb. 1, 296 f.

123) Vgl. Er. Alberus: Der Barfußer Münche Eulenſpiegel vnd alcoran, Wittenberg 1542, Bl. L 2.

124) Heinrich Sedulius: Apologeticus, Antwerpen 1607, S. 108.

Digitized by Google

125) Jodoc. Chlichtoveus: Antilutherus, Köln 1525, Bl. 181 b: „Honorare parentes et eis obedire, sed modo congruente suae vitae conditioni."
126) Ebd.: „sed modo et via conveniente suae professioni."
127) WA 8, 574. 128) Vgl. Bavarus, a. a. O.
129) EA opp. ex. lat. 23, 401; Enarr. in Jes. c. 9.
130) WA a. a. O. 131) Ebd.
132) In unbefangener Einmütigkeit ſtellt man, Lauterbachs Tiſchrede folgend, die Antworten um. Vgl. Oergel, S. 93; Meurer S. 26; Köſtlin 1, 74: W. Köhler S. 362; Buchwald S. 50. Damit verliert man ſich das Verſtändnis des Vorgangs, ſetzt ſich übrigens auch ohne Grund über Luthers eigene Darſtellung hinweg. Warum Haustath den Vorgang auseinander reißt (S. 28. 29), bleibt unverſtändlich.
133) WA a. a. O. „Verum ego securus in iustitia mea."
134) „Te velut hominem audivi et fortiter contempsi."

§ 3.

1) Constitutiones c. 32: „in quibus fundamentum ordinis consistit".
2) Ebd. c. 36.
3) H. S. Denifle: Univerſitäten, S. 719 Anm. 180; S. 720.
4) Constitutiones c. 36.
5) Oergel identifiziert, wie auch H. Böhmer, den cursor mit dem Studenten der Theologie (S. 102). Das widerſpricht den Konſtitutionen. Den Titel eines Kurſors erhielt, wer das Partikularſtudium mit Erfolg abſolviert hatte. Er erwarb dadurch weder das Recht auf das Studium der Theologie noch die Bezeichnung eines Studenten der Theologie.
6) Vgl. Th. Kolde: Auguſtiner-Kongregation, S. 97, Anm. 2: „Dedimus — nämlich der General — licentiam f. Andreae Proles Cursori Perusij, ut possit gradum lectoriae suscipere sub magistro Regente Perusij cum omnibus gratiis, quibus ceteri lectores Ordinis consueverunt."
7) Th. Kolde a. a. O. S. 97.
8) Oergel a. a. O. S. 55. 9) Ebd. S. 87; Th. Kolde S. 52.
10) Th. Kolde a. a. O. S. 53.
11) ThGQu Bd. 2, 177.
12) Höhn: Chronologia Provinciae Rheno-Suevicae ord. FF. Eremit. S. P. Augustini, 1744; Oergel S. 54. Eine Zenſur erachtet H. Böhmer für nötig. Ich hatte Grisar hypothetiſch auf Höhn aufmerkſam gemacht. Das nimmt Böhmer zum Anlaß der Behauptung, ich hätte Höhn als ſelbſtändigen Zeugen genannt. (Böhmer, Luthers Romfahrt S. 25.)
13) Th. Kolde a. a. O. S. 175.
14) Constitutiones c. 32: „Studia, in quibus fundamentum ordinis consistit, continuentur. Et maxime quod generalia studia in feruore et assiduitate studij nutriantur et ad illud apti promoueantur."
15) AEU II S. 54 § 51.
16) Ebd. S. 52 § 37. — Einem ſonderbaren Irrtum iſt Weißenborn, der Herausgeber der Fakultätsſtatuten, erlegen. Er ſchreibt, die der Theologie ſich zuwendenden Magiſter der freien Künſte hätten zuerſt als cursores ſich zwei Jahre mit dem Bibelſtudium befaßt, nach Ausweis von Rubr. 9, 1. Nach Ablauf dieſer Zeit hießen ſie baccalarii biblici. Darauf hörten ſie die Sentenzen. (A. a. O. S. 46, Anm. 2.) Die Berufung auf Rubr. 9, 1 iſt jedoch unzuläſſig. Denn dieſer Abſatz — AEU II S. 55 § 62 — handelt von der Zulaſſung zur Lektur der Sentenzen und fordert als Bedingung eine vorhergegangene zweijährige Betätigung als Biblicus. Lediglich § 53 hätte von Weißenborn zitiert werden dürfen. Hier aber heißt es unzweideutig, daß zum „Kurs" oder zur Vorleſung über die Bibel der ſich bewerbende Magiſter erſt nach fünfjährigem Studium in der theologiſchen Fakultät zugelaſſen werden dürfe. Der cursor war aber nicht, wie Weißenborn überzeugt iſt, der

Digitized by Google

Student der Theologie — der wird in den Statuten scolaris genannt — sondern ein Graduierter, der „Kurse" über die Bibel und Sentenzen abhielt. So wird der Biblicus auch Kursor genannt (§ 57. 37; vgl. auch S. 54 die Ueberschrift), ebenfalls der Sententiarius (§ 37).

17) ACU II S. 54 § 53. 18) Ebd. § 54. 19) Ebd. S. 57 § 74.

20) Ebd. § 53. 21) Ebd. S. 55 § 55.

22) Colacio preambula sine questione; vgl. Kink, Geschichte der kaiserlichen Universität Wien Bd. 2, 106. Die Bestimmung ist von Paris übernommen.

23) ACU II S. 55 § 56: Ad recommendacionem sacre scripture et libri, quem legere proponit.

24) ACU II S. 55 § 57. 25) Ebd. § 59.

26) Ebd. S. 54 § 48: „Item statuimus et ordinamus quod biblici et baccularii et licenciati suas posiciones determinaciones, collaciones et sermones ostendant magistro suo vel decano facultatis et stent eius consilio et moderacioni, nec volumus quemquam de licenciatis baccullariis ac scolaribus in nostra facultate publicum actum facere de predictis, nisi ea, que dicturus est, ostendat suo magistro."

27) Ebd. S. 53 § 47: ‚Inhibemus ad vitandum hereses et errores, ne quis baccularius biblicus legat in conclavi seu extra scolas aliquem librum sacre theologice scripture, hoc statutum ad magistros nequaquam extendere volentes."

28) Quam cite commodose. 29) Ebd. S. 51 § 49.

30) Ebd. S. 54 § 51: „Si religiosus, promovendus talis sit ita edoctus, quod sufficienter in scolis theologicis opponere et respondere sciat."

31) Ebd. S. 54 § 53: „Ad istud autem statutum obligari nolimus religiosos per suos superiores promotos, sed eos admittere sine isto iuramento, sicut admittuntur Parisius et Bononie et in aliis universitatibus ad biblie lecturam."

32) Ebd. S. 54 § 52: „Inprimis statuimus quod volens incipere cursum biblie in Erffordia se humiliter facultati presentet cum testimonio, quod ad talem gradum est promotus, si est religiosus."

33) Ebd. S. 55 § 62: „Inprimis circa baccularios lecturos sententiarum statuimus, quod nullus admittatur ad lecturam sentenciarum hic in Erffordia; nisi iuret quod compleverit duos annos, postquam incepit legere cursus suos studendo et legendo in eadem facultate; per hoc tamen non intendimus restringere et limitare religiosos specialiter per suos superiores promotos et facultati nostre ad legendum sentencias presentatos, sed eos admittere sine (nicht sint) isto iuramento, sicut Parisius Bononie et in aliis universitatibus tales solent admitti."

34) Constitutiones c. 36. 35) Ebd.

36) „Ist derhalben ein vorzweyfelt Dind, daß Luther so lang ein geistlicher Munch geschienen hot, und hot ihme losen nochsagen, wie man von dem wirdigen Datter Doctore J. Natin, seines Ordens und Klosters vornummen hot, er sei wunderbarlich wie ein ander Paulus zur Geistlicheit bekehrt." Ochsenfart: Erzeigung der falschheit des unchristlichen Lutherischen coments oder das sibente Capitel der ersten Epistel zu den Chorinthern. Bl. E. Enders, Bd. 1, S. 19, Anm. 1. Vgl. Grisar Bd. 1, S. 2: Ochsenfart: Dadelung des... Bekenntnus oder untuchtigen Lutherischen Testaments. Aliqua opuscula magistri Hieronymi Dungersheym . . . contra M Lutherum edita 1531. Bl. 14 a. Münchener Universitätsbibliothek Theol. 3099 n. 552. Ferner H. Böhmer: Luthers Romfahrt, 1914, S. 57, Anm. 2. Die Münchener Bibliotheksverwaltung teilt mir mit, daß die opuscula Dungersheims von Ochsenfart „zur Zeit leider nicht auffindbar" seien.

37) So Oergel a. a. O. S. 103.

38) Th. Kolde a. a. O. S. 416.

39) Joh. Nathin de Nova ecclesia A. M. lector et frater ord. S. Aug. 2. post. Othmari Nil dedit. Th. Kolde a. a. O. S. 137 Anm. 4.

40) Th. Kolde eb. S. 137.

41) Oergel a. a. O. S. 104.

42) C. Krause: Der Briefwechsel des Mutianus Rufus, 1885, S. 342; Mutian an Urban, Juli, 1513: „Nathin barbarus et morosus."

Digitized by Google

43) Th. Kolde: Analecta Lutherana, S. 10; Brief an Lang, den Freund Luthers, vom 10. Sept. 1510.

44) Brief vom 8. Mai 1512 an Lang.

45) Oergel a. a. O. S. 104: „Nathin .... ein Mann ganz der alten Schule, von scholastischer Bildung und mönchischer Strenge und Herbigkeit, ein Gegner der humanistischen Bestrebungen, dazu ein eigensinniger Kopf, rechthaberisch und unverträglich — Satan nannten ihn boshafter Weise die Humanisten — kurz eine Persönlichkeit, die einen angehenden Studenten der Theologie eher abstoßen, als für den heiligen Gegenstand erwärmen konnte."

46) Th. Kolde a. a. O. S. 197. 47) Ebd. S. 206.

48) Ebd. S. 207 Anm. 1: „Qui ad librariam perficiendam in dicto conventu inchoatam manus adiutrices porrexerint."

49) Ebd. S. 176.

50) Supplementum de exercitibus infernalibus ipsas sacratissimas indulgentias impugnantibus et de modo expugnandi eos per bumbardas de turri dauitica emittendas.

51) Th Kolde a a O. S. 175, Anm. 3.

52) Enders Bd. 1, 17; Brief Luthers an den Prior Andreas Lohr und die Senioren des Erfurter Augustiner Konvents vom 16. Juni 1514.

53) Oergel a. a. O. S. 104.

54) Man hat dies aus einer von Schlaginhaufen festgehaltenen Tischrede erschlossen: „Usingen, mein praeceptor, sagte zu mir, der ich die Bibel so liebte: Was ist die Bibel. Man muß die alten Doktoren lesen, die die Wahrheit aus der Bibel gesaugt haben. Die Bibel ist die Ursache allen Aufruhrs" (TR Nr. 1240, vor 14. 12. 1531). Aber Luther konnte Usingen, dessen Unterricht er in der Artistenfakultät genossen hatte, natürlich auch in späteren Jahren seinen Lehrer nennen. Wir können auch dieser Tischrede nicht entnehmen, wann die Aeußerung gefallen ist. Sie den ersten Klosterjahren Luthers zuzuweisen (so Köstlin Bd. 1, S. 71), zwingt uns nichts. Man kann sie mit demselben, ja mit größerem Recht in die spätere Zeit verlegen. Nur weil es üblich geworden war, möglichst alles, was man wußte oder was berichtet wurde, der ersten Klosterzeit zuzusprechen, mußte ihr auch diese Bemerkung Usingens angehören. Oergel vermutet, Nathin habe dies Wort gesprochen (Oergel, a. a. O. S. 106). Aber es braucht gar nicht während der ersten theologischen Studiensemester Luthers gefallen zu sein. Die Bemerkung selbst ist nicht einzigartig. Auch Biel suchte einen sicheren Führer durch die Schrift und lehrte in der von Luther gekannten Sentenzenvorlesung den Magister Petrus Lombardus als den Lehrer würdigen, der vor Fährlichkeiten beschirmen könne.

55) N. Paulus in StrThSt I Heft 3,1893, S. 17—20.

56) Oergel a. a. O. S. 106; Selnecker a. a. O. S. 2 v: „Sacerdos factus, iussus est omissis sacris Biblijs ex obedientia legere scholastica et sophistica scripta."

57) Oergel a. a. O.

58) Ebd. S. 105 f. Auch dies hätte mit einer Bemerkung Selneckers belegt werden können. Denn wir lesen dort, Luther habe aus den sophistischen Schriften keine Gewißheit der Lehre und des Glaubens, auch keine Tröstung gewinnen können. So sei er denn in die „schwersten Paroxysmen geistlicher Traurigkeit" gefallen. „Ex quibus cum nullam vel certitudinem doctrinae et fidei, vel consolationem percipere posset, incidit in difficillimos spirituales tristitiae paroxysmos" (Selnecker a. a. O.). Melanchton ist die Quelle.

59) Er zog sich den Unwillen seines gestrengen Lehrmeisters zu. Es fiel das geringschätzige Wort von der Bibel und die Mahnung, die alten Lehrer zu lesen, die den Saft der Wahrheit aus der Bibel gesogen hätten. Nathin nötigte seinen Schüler, die Bibel wegzulegen, damit er sich ungestört dem für wichtiger erachteten Studium der Scholastiker widmen könne. So Oergel, der auch für die folgende Darstellung im Text die Verantwortung trägt.

60) Unklar bleibt W. Köhlers Ansatz. Als Priester widmete sich Luther eifrig der Bibel. Nach seiner Profeß habe man ihm aber die Bibel wieder abgenommen und die

Digitized by Google

Scholastiker in die Hand gegeben; doch „so oft ich Zeit hatte, verbarg ich mich in die Bibliothek und eilte zur Bibel". (W. Köhler, a. a. O. S. 362 f.) Zum geschichtlichen Wert dieser Bemerkung Luthers vgl. Anm. 69. Luther legte schon im Herbst 1506 die feierlichen Gelübde ab und wurde erst im Frühjahr 1507 Priester. Wenn wir weiter hören, Staupitz sei ihm bald darauf zu Hilfe gekommen und habe bei Tisch nur Bibellektionen vorlesen lassen, so wäre damit nur angeordnet, was die Konstitutionen verlangten. Aber auch diese „Tischrede" macht die Erzählung vom Bibelverbot nicht glaubwürdiger. Außerdem verlegt sie den Schauplatz der „Hilfe" nach Wittenberg, nicht nach Erfurt! (ARG 1907/08 S. 346.)

61) Oergel S. 106.

62) Bd. 1, S. 234.

63) glosa notabilis.

64) TR I Nr. 116; zwischen 9. und 30. 11. 1531. 65) Ebd.

66) Oergel S. 108.

67) Bd. 1, S. 89 f.

68) Jürgens Bd. 1, S. 671; Cod. chart. bibl. duc. Goth. 4°, Nr. 168. — ARG 1907 bis 1908, S. 345.

69) Bd. 1, S. 90. Wir kennen die Sorglosigkeit, mit der Worte Luthers umgebildet und ergänzt wurden. Hatte der Reformator erklärt, „im Papsttum" hätte die Bibel „an der Kette" oder „unter der Bank gelegen" — vgl. Grisar Bd. 3, 454-460 — so war dies ein dogmatisches Urteil. Er wollte den Abfall vom Inhalt der Schrift geißeln. Aber das einmal mißverstandene Wort beeinflußte nicht nur die Darstellungen bis heute, sondern auch die Texte selbst, denen man ohnehin alles andere als diplomatische Sorgfalt angedeihen ließ. Falsch darum auch Hermelink, S. 44 Anm. 1. Genau so unzuverlässig wie die von Mathesius benutzte Quelle ist die „Tischrede" in den Körer'schen Handschriften-Ländern, die den Schauplatz nach Wittenberg verlegt und nun ganz merkwürdige Dinge zu berichten weiß. Sie mag als Kuriosum hier abgedruckt werden. „Non ita longe post transferebar huc per Staupitium. Hic incidi in Sophisticam, sed cum ea de re curiosius disputaremus, tandem eo progrediebamur, ut de principiis quaestio esset. Ac qui aderant, dicebant, haec esse praesupponenda; doctores sic concludere, non licere illis adversari. Ego vero: Probare, inquam, non praesupponere. Ego vero sic sensim me subduxi a sophisticis et volebam mecum privatus studere et orare. Consultebam commentarios et maxime psalmis delectabar; videbam titulos, ut possem argumenta eruere. Sed cum commentarios inspicerem, videbam neminem sibi constare. Ego vero metui doctorum sententias damnare. Sed Stupitius revocavit me et praefecit me, ut legerem et praedicarem, et praecepit, ut cmnes lectiones a mensa tollerentur et biblia ubique legerentur. Ac cum legerem et praedicarem hic, manebam semper apud scripturas. Quare per triennium audivi hic haereticus." Warum grade solche „Anekdoten" neuerdings zu Ehren kommen, ist nicht recht verständlich. Trotzdem lohnt es sich nicht, die historischen Fehler dieser „Tischrede" aufzuweisen.

70) Vgl. auch J. Köstlin, Bd. 1, S. 55 f.: „Auch ist die Angabe, daß ihm die Bibel nach der Ablegung seines Gelübdes oder nach der Priesterweihe wieder genommen worden sei, obgleich man sich dafür auf eine mündlich überlieferte Aeußerung von ihm beruft, nicht glaubwürdig. Er äußert sich sonst vielmehr so, als ob er eben jenes Exemplar fort und fort wieder durchgelesen und bis zu seinem Abgang aus Erfurt behalten habe. Staupitz ermahnte ihn auch persönlich, vor allem mit dem biblischen Texte sich genau bekannt zu machen, damit er ein guter Theologe werde."

71) AEU II S. 55 § 60.

72) Ebd. — Das klösterliche Generalstudium wird grundsätzlich auf den Stundenplan der Fakultät Rücksicht genommen haben. Kollisionen der Stundenpläne beider Anstalten waren bei der engen persönlichen Verbindung auf die Dauer nicht möglich. Auch die Sententiarier hatten ihre bestimmte Stunde. (Ebd. S. 56 § 68.) Nach dem Mittagessen zu lesen war ihnen ausdrücklich und auf das Bestimmteste untersagt. Außerdem wollten die Vorrechte der „Magister" berücksichtigt sein (ebd. S. 50 f. Rubr. 6). So blieb dem Kloster nichts anderes übrig, als die Vorschriften der Fakultät sich anzueignen. Im eigentlichen Sinn

Digitized by Google

ſich ihnen anzubequemen wird überhaupt nicht nötig geweſen ſein. Denn als die Fakultät gegründet wurde, ſtand ſie zunächſt ganz unter dem Einfluß der Lehrer aus dem Auguſtinerorden. Es kann darum ſehr wohl der im klöſterlichen Generalſtudium üblich geweſene Stundenplan von der Fakultät übernommen worden ſein. Luther um die angegebene Zeit in den bibliſchen Kurſen für Anfänger zu ſuchen, begegnet darum keinen größeren Schwierigkeiten.

73) TR I Nr. 116: „valere ad historiam.“

74) Denifle-Chatelain Chartularium universitatis Parisiensis, Bd. 2, S. 698 § 18 und S. 705 § 5; Bd. 3, S. 143.

75) R. Kink: Geſchichte der kaiſerlichen Univerſität zu Wien, 1854, Bd. 2, S. 107.

76) „secundum modum antiquitus in dicta facultate Parisiensis studii approbatum.“

77) ACU II S. 50 § 29. 78) Ebd.

79) CR 6, 159: „Doctrinam in scholis usitatam quotidie discebat et Sententiarios legebat et in disputationibus publicis labyrinthos aliis inextricabiles diserte multis admirantibus explicabat.“

80) „Interea fontes doctrinae coelestis avide legebat ipse, scilicet scripta prophetica et apostolica, ut mentem suam de dei voluntate eruditet et firmis testimoniis aleret timorem et fidem. Hoc studium ut magis expeteret, illis suis doloribus et pavoribus movebatur.“ Ebd.

81) ACU II S. 55 § 60; S. 56 § 68

82) Biel, collectorium 1501, Prolog.

83) ACU II S. 54 § 53.

84) Denifle-Chatelain, Chartularium Bd. 2, S. 698 § 14: „Primo quod scolares, qui noviter incipiunt audire theologiam, (primis) quatuor annis portent vel portari faciant ad scolas biblici Bibliam, in qua lectiones Biblie diligenter audiant.“ Vgl. ebd. Bd. 3, S. 143, Brief aus der päpſtlichen Reſidenz Avignon vom 5. Juni 1366. Vgl. Kink a. a. O. Bd. 2, S. 102.

85) Denifle-Chatelain, Chartularium Bd. 2, S. 698 § 15: „Item quod scolares noviter librum Sententiarum audientes (primis) quatuor annis portent vel portari faciant textum Sententiarum ad scolas bacalarei, a quo Sententias audient, ut textum Sententiarum audiant diligenter. Vgl. ebd. Bd. 3, S. 143 und das Wiener Statut bei Kink a. a. O.

86) S. 64. 87) ACU II S. 55 § 64.

88) Ebd. S. 56 § 65: „Item statuimus quod quilibet baccularius legens sentencias totum textum de verbo ad verbum et ipsum (quando) difficilis est exponendo declaret.“ Dieſe Erläuterungen konnten immerhin, wie die Randbemerkungen des Sententiars Luther zu den Sentenzen des Lombarden bezeugen, recht beträchtlichen Umfang gewinnen. Zu den Pariſer Anweiſungen über den Inhalt der Vorleſung vgl. Denifle-Chatelain Bd. 2, S. 698 § 6: „Item quod legentes Sententias non tractent questiones aut materias logicas vel philosophicas, nisi quantum textus Sententiarum requiret, aut solutiones argumentorum exigent, sed moveant et tractent questiones theologicas speculativas vel morales ad distinctiones pertinentes.“ — Ebd. § 7: „Item quod legentes Sententias legant textum ipsarum ordinate, et exponant ad utilitatem auditorum“ Vgl. ebd. Bd. 3, S. 144, Statut vom 5. Juni 1366, Avignon. Vgl. den Brief Gregors IX vom 13. Apr. 1231 ebd. Bd. 1, S. 138: Lehrer und Schüler der Theologie ſollen ſich nicht als Philoſophen benehmen, ſondern darnach trachten, Gottesgelehrte zu werden, und nur über die Fragen disputieren, die durch die theologiſchen Bücher und die Traktate der heiligen Väter nahe gelegt ſind. Vgl. Clemens VI vom 20. Mai 1346; ebd. Bd. II, S. 587. Die Wiener Fakultät übernahm auch dieſen Grundſatz; vgl. Kink a. a. O. II, S. 116.

89) ACU II S. 51 § 31.

90) Darauf führen ſchon ſeine eigenen Randbemerkungen zum Lombarden. Es bedarf jedoch überhaupt keines beſonderen Nachweiſes. Vgl. das Folgende im Text.

91) CR 6, 159.

92) Vgl. Luthers Brief aus dem Jahre 1516 an Lang; Enders Bd. 1, S. 55.

Digitized by Google

93) Ebd. 94) Constitutiones c. 40.

95) WA 6, 195; Responsio ad condemnationem doctrinalem per Lovanienses et Colonienses Factam, 1520. — WA 6, 600; Adversus execrabilem Antichristi bullam, 1520.

96) W. Braun: Die Bedeutung der Konkupiszenz in Luthers Lehre und Leben, 1908, S. 177 Anm. 1.

97) Trotz Braun a. a. O. — Vgl. Denifle: Luther und Luthertum, Bd. 1, 2. Aufl., S. 525 f. 574.

98) Sed nos monachi non legimus eum (sc. Augustinum), sed Scotum. Aus Luthers Tischreden in der Mathesischen Sammlung, hrsg. v. E. Kroker, 1903, S. 123, Nr. 152; zwischen 21. Mai und 11. Juni 1540.

99) TR III Nr. 3722, 2. Febr. 1538, Lauterbach: „Scotus optime scripsit super 3. librum sententiarum."

100) WA 2, 403: „Ein einziger Mann erhob sich, Skotus, und bekämpfte und überwand die Meinungen aller Schulen und Doktoren."

101) WA 9, 83. 102) TR III Nr. 3722. 103) Vgl. Bd 1, 171.

104) Vgl. TR I Nr. 280, vom 8. 6. 1532: „Cum essem iuvenis theologus et deberem facere ex una quaestione novem corrolaria, accipiebam haec duo vocabula: Deus creavit, da gab mir Thomas wol 100 quaestiones drauff. Das ist die Ordnung Thomas: Erstlich empfängt er die Sentenzen aus Paulus, Johannes, Jesajas, hernach schließt er: Aristoteles aber sagt, und nach Aristoteles erläutert er die Schrift. Secunda secundae und prima primae wäre leidlich. Aber man las es selten in den Schulen. Indes wurden die lächerlichen Bücher gegen die Heiden gelesen."

105) Denifle, Luther und Luthertum a. a. O. S. 523.

106) Ebd. 107) Ebd. S. 574. 108) Ebd.

109) Ebd. S. 523. Die Aeußerung in der Schrift Rationis Latomianae confutatio aus dem Jahre 1521 (WA 8, 127), weiß trotz Denifle nichts davon.

110) Denifle a. a. O. S. 573, Anm. 1. 111) Ebd.

§ 4.

1) I Clem. 10, 6.

2) EA 17, 139; Predigt über Lc. 19, 41 ff. am 10. Sonnt. nach Trin. in der Paulinerkirche zu Leipzig.

3) Zum Folgenden vgl. meine Artikel Sünde, Rechtfertigung, Urstand, Prädestination in RGG; dort auch die neuere Literatur. Ferner Bd. 1, 204 ff. — Da Luthers theologische und religiöse Entwicklung nicht nur mit den spätmittelalterlichen Fragen verflochten ist, sondern über sie und die hochscholastik in die augustinische und urchristliche Zeit zurückgreift, kann die altkirchliche Fassung des Problems nicht mit Stillschweigen übergangen werden; um so weniger, als wie z. B. Köstlins und Denifles Darbietungen zeigen, das Verständnis der älteren Phase des Problems das Urteil über die geschichtliche Stellung Luthers erheblich beeinflußt. Wurde Luther wirklich zunächst nur Augustiner? Oder entstellte er wirklich bewußt und kühn, was der Katholizismus aller Zeiten über die rechtfertigende Gnade ausgeführt hatte, nur um mit eigener Originalität prunken zu können? Konnte er mit gutem Grund den Thomismus zurückweisen und doch wiederum später, ohne als „Halbwisser" gelten zu müssen, die ganze mittel- und spätmittelalterliche Scholastik unter einen Generalnenner bringen? Der Biograph Luthers ist nicht in der Lage, vor der spätmittelalterlichen Schule, aus der der Reformator hervorging, Halt zu machen. Er wird durch Luther selbst weiter geführt und genötigt, den Blick auf den Gesamtkatholizismus zu richten. So darf auch der Leser dieser Nötigung nachgeben und die ältere Zeit wenigstens in der Form einer Skizze an sich vorübergehen lassen. Sie entlastet zugleich die späteren Paragraphen.

4) Vgl. O. Scheel: Zu Augustins Anschauung von der Erlösung durch Christus. ThStKr 1904, S. 519 ff.

5) Vgl. Urstand II in RGG Bd. 5 Sp. 1528 f.

Digitized by Google

6) Luthers Lehrer Gabriel Biel hat diese Weisung aufgenommen. Er beruft sich ausdrücklich auf Augustin. Expos Can. Miss lect. 33. Vgl. S. 151 den seelsorgerlichen Zuspruch an den von der Prädestinationsidee angefochtenen Luther.

7) Ueber die italisch-gallischen Kämpfe gegen Augustin und für einen verkappten Pelagianismus vgl. H. v. Schubert: Der liber Praedestinatus, 1903.

8) Mausbach behauptet in seinem Werk über die Ethik Augustins, auch Augustin habe sie nicht getannt. Das ist ein Irrtum. Vgl. O. Scheel in ThZ . . .

9) Vgl. die Geschichte der Schrift Inevitabile des Honorius Augustodunensis.

10) Bd. 1, 207. 210. 11) Bd. 1, 199.

12) „Facienti quod in se est, deus non denegat gratiam". Oder später: . . . „deus infallibiliter dat gratiam".

13) Joh. 15, 5. Einige Zitate bei H. S. Denifle: Luther und Luthertum, Bd. 1, 2. Aufl. S. 577, Anm. 4.

14) K. Heim glaubt, den neuen Aristotelismus für den „Neosemipelagianismus" der hochmittelalterlichen Scholastik verantwortlich machen zu dürfen. Heim: Das Wesen der Gnade und ihr Verhältnis zu den natürlichen Funktionen des Menschen bei Alexander Halesius, 1907. Dagegen vgl. Scheel in ThZ 1910 Sp. 816 ff.

15) Aber hatte man nicht längst die Prädestination in diese Richtung umgebogen? Prädestinatianisch wie Augustin dachte auch die voraristotelische Scholastik nicht, auch Petrus Lombardus nicht. Und was bedeuteten schließlich hier und dort, in der Früh- und Hochscholastik, bei einem Honorius Augustodunensis und Thomas von Aquin ernstere Beschäftigungen mit dem strengen Begriff der Vorherbestimmung? Ueber den katholischen Gottesgedanken konnten sie so wenig wie bei Augustin, dem wirklichen Prädestinatianer, hinausführen. Geschichtliche Wirkung war ihnen ohnehin nicht beschieden. Die Gottesanschauung, die hinter dem Satz von der heiligmachenden Gnade stand, blieb nach wie vor maßgebend. Ein vorbehaltloses Bekenntnis zu der durch keinen Rationalismus des Gesetzes beschränkten Prädestination hören wir nicht. Ganz unabhängig von dem neuen Aristotelismus steht diese Tatsache da. Er kann darum auch nicht für einen hochscholastischen „Semipelagianismus" verantwortlich gemacht werden.

16) K. Müller in seinem Abriß der mittelalterlichen Kirchengeschichte in der „Kultur der Gegenwart" Tl. I, Abt. IV 1, 2. Aufl. 1909, S. 233.

17) Bd. 1, 208 f. 18) Bd. 1, 209. 19) Bd. 1, 178. 20) Bd. 1, 207.

21) So im Synodalbeschluß von Orange im Jahre 529: „Infusio et inspiratio sancti spiritus". S. Loofs: Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., 1906, S. 444. Aber freilich, „eingegossen" wird immer noch der heilige Geist.

22) Neuerdings ist zwar der Versuch gemacht worden, auch Stotus zum Anwalt einer gratia gratis data zu machen. So von P. Minges: Die Gnadenlehre des Duns Stotus, 1906. Doch ohne Erfolg. Die einzige Stelle, aus der nachgewiesen werden könnte, daß Stotus unter der influentia generalis nicht die allgemeine Mitwirkung versteht, sondern die übernatürliche Gnade, ist unecht. Das weiß auch Minges. Sein indirekter Beweis ist aber nicht überzeugend. Vgl. O. Scheel in ThR 16, 101 f.

23) Bd. 1, 210.

24) Braun: Die Bedeutung der Konkupiszenz in Luthers Leben und Lehre, 1908, S. 198 f. und 199 Anm. 1 meint, Biel sei nur in den Fragen des meritum Occamist gewesen, in denen der Sünde und Rechtfertigung habe er sich formal an Thomas angeschlossen. Das ist eine sehr voreilige Annahme. Genaue Vergegenwärtigung des occamistischen Aristotelismus und der Darbietungen Biels hätte vor ihr bewahren können. Auch was Braun S. 177 über die geschichtliche Stellung der Erbsündenlehre Luthers aus der Erfurter Zeit mitteilt, ist dogmengeschichtlich unzureichend. Weder durch Biel noch durch Aegidius Romanus ist Luther auf eine in thomistischen Bahnen sich bewegende Erbsündenlehre geführt worden. Ich kann nicht finden, daß Brauns Untersuchungen das Problem sonderlich gefördert haben. Vgl. Anm. 49.

25) Bd. 1, 210.

26) Biel Coll. lib. IV dist. 2 art. 3 dub. 2 G.

Digitized by Google

27) Enders Bd. 2, 84. 109; WA 3, 394 f.

28) Biel a. a. O. lib. II dist. 28 qu. vn. A.

29) Biel a. a. O. B.: „Beatus Thomas 1. 2. qv. 109 fere per omnes articulos eiusdem questionis videtur temperantius loqui".

30) Ebd.: „Sic in statu nature integre potuit homo implere omnia precepta legis quantum ad substantiam actus; non autem ad modum, qui est diligere ex charitate meritorie. In natura autem corrupta non potuit implere omnia quantum ad substantiam actus, quia non illud preceptum primum et maximum diligendi deum super omnia sine gratia sanante. In vtroque tamen statu ad quodcumque agendum requiritur auxilium primi mouentis dei. Sed ad preparandum se ad donum dei suscipiendum non indiget alio dono gratie, sed deo ipso mouente."

31) WA 3, 394 f.: „Certum est enim Modernos cum Scotistis et Thomistis in hac re de libero arbitrio et gratia consentire, excepto uno Gregorio Ariminense, quem omnes damnant, qui et ipse eos Pelagians deteriores esse et recte et efficaciter convincit. Is enim solus inter scholasticos contra omnes scholasticos recentiores cum Carlstadio, id est Augustino et apostolo Paulo, consentit. Nam Pelagiani, etsi sine gratia opus bonum fieri posse asseruerint, non tamen sine gratia coelum obtineri dixerunt. Idem certe dicunt scholastici, dum sine gratia opus bonum, sed non meritorium fieri docent. Deinde super Pelagianos addunt, hominem habere dictamen rectae rationis, cui se possit naturaliter conformare voluntas, ubi Pelagiani hominem adjuvari per legem dei dixerunt." Vgl. Enders Bd. 2, 109.

32) Ihn auf die Maßstäbe heutiger geschichtlicher Forschung zu verpflichten ist töricht. Dem geschichtlichen Verständnis dient besser, wer auf die Perspektiven achtet, in denen er als Scholar der Erfurter theologischen Fakultät die Scholastiker sehen lernte. Ueberlegenheit zur Schau zu tragen, wie Denifle es für gut befunden hat (a. a. O. S. 546), ist ebenso billig wie überflüssig. Auch A. Th. Jörgensen: Luthers Kamp mod den romerskatolske Semipelagianisme, Köbenhavn 1908, S. 23, Anm. 1 beanstandet diese Ueberlegenheit Denifles. Er hat aber nicht gesehen, daß Luther nur Erfurter Schulwissen vorträgt. Das ist übrigens nicht nur ihm oder Denifle entgangen, sondern der katholischen wie der protestantischen Forschung. Der „Halbwisser" Luther, der es fertig brachte, Moderne, Skotisten und Thomisten zur speziellen Gnade die gleiche Haltung einnehmen zu lassen, wird für den Historiker zu einem gewissenhaften Schüler der Erfurter Lehrer.

33) Vgl. auch den Brief an Lang vom Sept (?) 1516; Enders Bd. 1, 55. Zu seiner Erfurter Vorlesung über die Sentenzen des Lombarden vgl. O. Scheel: Die Entwicklung Luthers usw. in Schr DfRG Nr. 100, S. 125 ff. und Bd. 2 § 10.

34) Biel lib. III dist. 27 qu. vn. art. 3 dub. 2 Q.

35) Ebd.: „Propter illas duas rationes quidam dixerunt, quod natura hominis non sufficit diligere deum super omnia sine habitu infuso . . . Sed ille rationes nihil probant, Arguunt enim de appetitu naturali; dubium querit de appetitu vt libero: qui vt sic non est determinatus ad vnum, sed potest in vtrumque oppositorum et in diuersa obiecta etiam non opposita. Et ideo secundum quod est liber ad quodlibet volendum vel nolendum, potest actu elicito velle se non esse. Ideo aliter respondetur ad dubium secundum opinionem Scoti, Ockam, Petri de ali. et aliorum per quinque propositiones. Prima. Viatoris voluntas humana ex suis naturalibus potest diligere deum super omnia. Probatio omni dictamini rationis recte voluntas ex suis naturalibus se potest conformare; sed diligere deum super omnia est dictamen rationis recte; ergo illi se potest voluntas ex suis naturalibus conformare et per consequens deum super omnia diligere . . . Preterea: homo errans potest diligere creaturam super omnia et frui ea ex puris naturalibus; ergo pari ratione potest diligere deum ex suis naturalibus super omnia et frui eo. Mirum enim valde esset, quod voluntas posset se conformare dictamini erroneo et non recto." Vgl. ebd. prop. 3 R.

36) Ebd. dub. 2 Q. 37) Ebd. Q prop. 2.

38) Bd. 1, 171.

39) Biel a. a. O. R prop. 5.

Digitized by Google

40) Biel a. a. O. lib. II dist. 28 qu. vn. art. 1 not. 1 D.

41) Biel ebd. not. 2 F: „Secundo notandum, quod cum loquimur de puris naturalibus, non excluditur generalis dei influentia, que ut causa prima concurrit cum agente secundo, i. e. agente creato ad omnem actum positiuum. Siquidem nullus actus positiuus . . . perfici potest deo tamquam causa prima non coagente. Plus enim influit causa prima in effectum quam quecumque causa secunda . . . Sed per pura naturalia intelligitur anime natura seu substantia cum qualitatibus et actionibus consequentibus naturam, exclusis habitibus ac donis supernaturaliter a solo deo infusis.

42) Vgl. Bd. 1, 210.

43) Biel lib. II dist. 28 art. 1 dub. 2 N. 44) Ebd.

45) Biel lib. IV dist. 4 qu. 1 art. 2 concl. 3 H.

46) Biel lib. II dist. 28 art. 1 dub. 2 M.

47) Bd. 1, 191. 48) Biel a. a. O. N.

49) Braun macht Biel, soweit es sich um die Lehre von der Gnade und Sünde handelt, zu einem halben Thomisten, und er meint, Luther habe seine ursprüngliche Ansicht von der Erbsünde — WA 9, 73 — „nicht nur aus dem hier in thomistischen Bahnen gehenden Biel, sondern auch aus der Autorität seines Ordenslehrers Paltz, aus Aegyd, geschöpft." (Braun a. a. O. S. 177, Anm. 1). Hier ist im Grunde alles verzeichnet, Luthers Erbsündenlehre im Jahre 1509/10 ebensowohl wie Biels Darbietungen und ihre geschichtliche Stellung.

50) Biel a. a. O. dub. 3 O. 51) Ebd. dub. 2 N.

52) Ebd. dub. 3 P: „Libertas est essentialis voluntati, et voluntas omnes actus suos eque libere elicit. Difficultas itaque non opponitur libertati in eliciendo, sed facilitati. . . . Difficultas igitur in eliciendo non minuit libertatem . . ., minuit delectationem in eliciendo et promptitudinem. Et ideo quantumcumque crescit difficultas nunquam aufert libertatem, sed bene tollit delectationem et promptitudinem et per hoc frequenter mutat voluntatem vt desinat velle quod voluit sublata delectatione, aut incipiat velle quod noluit accedente metu vel tristicia, semper tamen manet libertas in volendo et nolendo."

53) Wer diesen Sachverhalt überschaut, wird schwerlich in Versuchung geführt werden, ihn aus den Einwirkungen eines uns unbekannten stoischen Aristotteleskommentars zu erklären. Hermelinks Annahme war gegenstandslos. Das hat freilich Braun nicht gehindert, sie aufzugreifen und weiter zu geben (Braun a. a. O. S. 171, Anm. 1). Wahrscheinlicher ist sie dadurch nicht geworden. Von der angeblich „neuen, stoisch gehaltenen Logik", den „parva logicalia" eines Petrus Hispanus scheint er ohnehin keine klare Vorstellung zu haben. Denn daß sie die „Wiege der ganzen Erkenntnis" waren, die „Luther von der Scholastik erbte, der Auffassung der Gnade im Sinn der acceptatio, der positiven Bibeloffenbarung und des Primats des Glaubens über die Vernunft", kann doch wohl nur jemand behaupten, dem Petrus Hispanus mitsamt dem Terminismus nicht durch eignen Augenschein bekannt ist. Braun hat vermutlich die in Betracht kommenden Schriften nie in seinen Händen gehabt. Wo auch fand er Schriften eines Petrus Hispanus unter dem Titel parva logicalia oder auch lediglich mit diesem Stoff sich befassend? Im übrigen vgl. Bd. 1, 286 Anm. 48.

54) Im Propheten Sacharja las man: Bekehret euch zu mir, so will ich mich zu euch bekehren (Sach. 1, 13). Durch den Mund des Jeremia hatte der Herr verheißen: Wenn ihr mich von ganzem Herzen suchen werdet, so lasse ich mich von euch finden (Jer. 29, 13). Der Psalmist hatte versichert: Die nach ihm fragen, deren Herzen werden leben (Ps. 22, 27). Durch den Apostel Jakobus erfuhr man, daß Gott sich uns mit seiner Gnade nahe, wenn wir uns Gott nahen (Jak. 4, 8). Ja der Herr selbst hatte im Evangelium unmißverständlich und vorbehaltlos dem Suchenden eröffnet, daß er finden werde, dem Bittenden, daß ihm gegeben werde (Luc. 11, 9). Biel lib. III dist. 27 qu. vn. art. 3 dub. 2 prop. 2 Q.

55) WA 4, 262: „Hinc recte dicunt doctores, quod homini facienti quod in se est, deus infallibiliter dat gratiam, et licet non de condigno sese possit ad gratiam praeparare, quia est incomparabilis, tamen bene de congruo propter promissionem istam dei et pactum misericordiae."

Digitized by Google

56) Biel a. a. O.: „Sed perfectissimus modus faciendi quod in se est querendi deum, appropinquandi deo et conuertendi ad deum est per actum amoris amicitie. Nec alia dispositio perfectior ad gratiam est homini possibilis. Nam nullo actu magis appropinquare deo possumus quam diligendo deum super omnia. Hic enim actus perfectissimus est omnium actuum respectu dei viatori ex naturalibus haberi possibilium; ergo est immediata et vltima dispositio ad gratie infusionem nec immediatior dari potest. Et per consequens ea existente in eodem instanti infunditur gratia, quia subiecto disposito vltimata dispositione ad formam forma immediate infunditur. In naturalibus siquidem nulla ratio est, cur posterius infunderetur et non in eodem instanti quo est sufficienter dispositum; multo magis in gratuitis." Vgl. lib II dist. 28 qu. vn. dub. 1 L.

57) Der Ordensgeneral Ugolin Malabranca, der Nachfolger Gregors von Rimini, in seiner lectura super quatuor libros Sententiarum, lib. II dist. 25 qu. 3; bei Denifle a. a. O. S. 549, Anm. 3. Der Vorwurf ist später von Luther aufgenommen worden. Er freut sich, auf Gregor von Rimini sich berufen zu können. Vgl. Anm. 31 dieses Paragraphen.

58) Biel lib. II dist. 28 qu. vn. art. 2 concl. 2 K.

59) Ebd. art. 1 not. 3 G.

60) Biel lib. III dist. 27 art. 3 dub. 2 prop. 2 Q: „qui requirent eum, viuent corda eorum. Viuimus autem per gratiam. Hinc Chrysostomus lib. I de compunctione cordis. Non inquit personarum acceptor est deus."

61) Biel lib. II dist. 28 qu. vn. art. 1 dub. 2 M: „. . . . hec omnia, que dicta sunt, orat ecclesia, orant et prophete fideles, non vt dentur simpliciter, sed vt dentur eo modo, quo nobis proficiunt ad vitam eternam. Sic autem ea habere non poterit voluntas ex naturalibus suis; ex quibus non potest mereri vitam eternam; nec pro alijs orare licet nisi sub hac conditione et hoc fine. Et illo modo nihil habere possumus nisi a solo deo."

62) Vgl. § 2, S. 37.

63) Biel, lib. II dist. 28 qu. vn. dub. 1 L: „Actus dilectionis dei super omnia est dispositio vltimata et sufficiens de congruo ad gratie infusionem; qua existente simul tempore gratia infunditur. Hoc tamen non est proter impotentiam liberi arbitrii absolute; posset enim actum dilectionis dei super omnia elicere ex suis naturalibus etiam si gratia non infunderetur. Sed est ex liberalitate dei gratiam liberaliter infundentis libero arbitrio aliqualiter bene dispositoo."

64) § 10 S. 242. Vgl. O. Scheel: Die Entwicklung Luthers usw. SchrVfRG Nr. 100 S. 134.

65) „Si autem volumus salvare Anselmum . . . videtur procedere ex destinatione eterna, quae praeordinavit non minus acceptare pro redemptione hominum nisi mortem filii sui. Tunc nulla necessitas absoluta fuit. Unde in psalmis: copiosa apud eum redempcio." Ox. III dist. 20 qu. un. n. 10; bei J. Klein: Der Gottesbegriff des Johannes Duns Skotus, 1913, S. 158, Anm. 1.

66) Vgl. Anm. 65.

67) „Si autem volumus salvare Anselmum".

68) „Aliqu idautem est possibile deo dupliciter vel sec. eius potentiam absolutam, qua potest omne id, quod non includit contradictionem, aut sec. potentiam eius ordinatam, sec. quam fit omne illud, quod consonat legibus divinae iustitiae et regulis sapientiae eius, quod si fieret aliter et sec. alias leges statutas et ordinatas a divina voluntate, non inordinate fieret, sed ita ordinate sicut modo secundum istas. Par. IV dist. 1 qu. 5 n. 2; bei J. Klein a. a. O. S. 159, Anm. 1.

69) Biel lib. II dist. 28 qu. vn. not. 3 G.

70) Ebd. lib. III dist. 23 qu. 1 not. 4 H. J.: „Adhuc circa illum terminum virtus accipiendo vt supra dictum est: pro qualitate perficiente operantem et opus eius: quo modo ph. dicit II Ethico. c. VI Virtus est que habentem perficit: et opus bonum reddit. Notandum post Ockam in II Sentent. q. X quod virtus in proposito nihil aliud est quam habitus inclinans ad actum virtuosum. Cum enim habitus generetur ex actibus: ex virtuosis actibus generatur habitus virtuosus . . . Ex quo sequitur, quod virtuosum esse

Digitized by Google

primo conuenit actibus et per actus habitibus . . . Suppositio itaque quod esse virtuosum primo conuenit actibus: et per actus habitibus: est consequenter notandum, quod ad actum esse virtuosum tria requiruntur, sec. ph. Ethico. c. III."

71) In der Vorlesung über den Römerbrief verdammt Luther ganz rückhaltlos diesen Satz. Von den iustitiarii und modernen Pelagianern und Aristotelikern will er gar nichts wissen. Seine Gegner hat er nicht verzeichnet. Als Pelagianer hätten sie freilich nicht charakterisiert werden dürfen. Luther verhehlt auch nicht, daß sie der „natürlichen" Gerechtigkeit nie die Bedeutung eines meritum de condigno zuwiesen. Wenn er aber ausführt, daß sie wahrhafte Gerechtigkeit durch Werke des natürlichen Willens glaubten erwerben zu können, so entspricht dies dem Sachverhalt. Daran ändert auch nichts der ebenfalls von den Occamisten aufgenommene Satz, daß erst die Person gerecht sein müsse, ehe die Werke gerecht sein könnten. Denn dieser Satz befaßt sich mit dem übernatürlichen habitus und der vor Gott geltenden Gerechtigkeit. Die allgemeine Frage, ob überhaupt wirkliche Gerechtigkeit aus Werken möglich sei, wurde ohne Zögern bejaht.

72) Biel lib. III dist. 23 not. 4 J.: „Tertium quod ponit philosophus est quod firme et immobiliter operetur: et hoc quidem respicit rationem habitus, qui est difficulter mobilis: secundum quem habens eum operatur constanter quoad seipsum et immobiliter quoad exteriora impedimenta, ita quod per nulla exteriora moneatur, quin operetur eligens propter hoc."

73) Der Thomist konnte dennoch vergeblich nach einer „organischen" Verbindung von Natur und Gnade in der occamistischen Gnadenlehre Umschau halten und in der Begründung des übernatürlichen Gnadengeschenks die Notwendigkeit vermissen. Er machte ja die übernatürliche Gnade zu einem unentbehrlichen Beistand des sittlich lebenden Menschen und zu einem schöpferischen, wirklich Neues schaffenden Gnadengeschenk, das nicht nur, wie die Occamisten lehrten, die Gebote nach der „Absicht" Gottes, d. h. mit dem Stempel der Gnade zu erfüllen gestattete, sondern der „Substanz" nach neue Werke hervorzubringen ermöglichte. Mochten auch die Occamisten verkünden, daß der rechten Vorbereitung „unfehlbar" die „Eingießung" der Gnade folge, so hatten sie doch keineswegs die innere Notwendigkeit der Verleihung eines übernatürlichen Habitus erwiesen.

74) Gedem, subalternem Positivismus, der sich mit der bloßen Tatsache der Anordnung zufrieden gibt und schrankenlose Willkür ruhig hinnimmt, war damit noch nicht das Wort geredet. Wer so urteilte — vgl. Stockums: Die Unveränderlichkeit des natürlichen Sittengesetzes, 1911 — verstand den „freien Willtürbeschluß" Gottes nicht. Er war ja so wenig „vernunftlos", wie die „Willkür", d. h. die Rechtsordnung einer spätmittelalterlichen Stadt. Da auch die „absolute Macht" Gottes stets unter den Regeln der göttlichen Weisheit und Gerechtigkeit stand, so war einem Mißverständnis der „willkürlichen" Satzung der geltenden Heilsordnung gewehrt. Die Beziehung von absoluter und geordneter Gewalt darf nicht außer acht lassen, wer sich mit der occamistischen Gnadenlehre befaßt. Sonst läuft er Gefahr, sie zu karikieren.

75) Biel lib IV dist. 14 qu. 1 not. 4 K: „Quarto notandum, quod de potentia dei ordinata culpa non remittitur, nisi gratia gratum faciens infundatur; quia ordinauit deus nullum velle liberare a debito mortis eterne, nisi quem acceptat ad gloriam beatitudinis perpetue. Quemcunque autem ordinat siue acceptat ad gloriam, huic infundit gratiam qua redditur dignus tanta gloria, sec. illud apostoli: Gratia dei vita eterna. Rom. VI."

76) „Et ideo relinquitur, quod charitas sit ratio acceptandi obiecta sc. ratio acceptabilitatis in obiecto acceptabili." Par. I dist. 17, qu. 2 n. 5; bei Klein a. a. O. S. 142, Anm. 3.

77) Biel a. a. O.; vgl. lib. II dist. 27 qu. vn. art. 3 dub. 2 M: „Nam ratio meriti principalissime consenit actui ex libera acceptatione diuina."

78) Biel lib. IV dist. 2 qu. 1 art. 3 dub. 1 F.

79) Biel lib. II dist. 27 qu. vn. art. 3 dub. 2 M: „Et potest poni exemplum. Cursus equi per certam viam ad certum terminum est ab equo et sessore dirigente equum. Principalius quidem ab equo, quantum ad substantiam motus et eius velocitatem. Sed inquantum direct per talem viam ad hunc tesminum, principalius est a sessore dirigente.

Digitized by Google

Et potest cursus equi plus placere inquantum ducit sessorem per hanc viam ad illum terminum quam inquantum est motus quidem caute velocitatis. Et secundum hoc intelligendum est illud beati Augustini ad Sixtum presbyterum: quod gratia habet se ad liberum arbitrium sicut sessor ad equum."

80) Vgl. Braun a. a. O. S. 180.

81) Biel lib. II dist. 27 qu. vn. art. 3 dub. 1 L.

82) Biel lib. III dist. 2 qu. 1 art. 3 dub. 1 F: „Et si iterum replicares, si passio esset causa meritoria gratie, iam gratia esset ex meritis, et ita gratia non esset gratia, vt arguit apostolus Roma. XI. Respondet Scotus: quod gratia non est ex meritis recipientis gratiam, saltem gratia prima; potest tamen esse ex meritis alterius. Nam potest quis mereri gratiam alteri, vt dictum est in II dist. XXVII arti. III. Etiam quis sibi ipsi potest mereri augmentum gratie. Et hoc vult apostolus cum ait: Si autem gratia, iam non ex operibus sc. nostris; alioquin gratia non esset gratia. Unde potest concedi, quod in operibus dei ad nostram salutem ordinatis nullum fuit meritum gratie, i. e. sine quibuscunque meritis nisi sola incarnatione filii dei." — Biel lib. II dist. 27 qu. vn. art. 3 dub. 1 L: „Beatitudo respondet tantum gratie et operibus propriis eius qui beatificatur, et non gratie alterius, nec alienis operibus, dempto merito Christi qui omnibus nobis meruit gratiam."

83) Biel lib. I dist. 41 qu. vn. dub. 3 G.

84) WA 45, 86. 85) Biel a. a. O. dub. 3 G Summ. 6. 7. 8.

86) Bd. 1, 208.

87) Biel lib. I dist. 40 qu. vn.: „Reprobatio damnandorum est: et est prescientia iniquitatis malorum et preparatio damnationis eorum, non iniquitatis. Nam maliciam reproborum non preparat dominus, sed eam prescit, penam autem eternam reprobatorum preparat. In saluandis vero gratiam iustificationis in via et gloriam beatificationis in patria preparat et donat dominus." — Ebd. art. 1 not. 2 B: „Est enim reprobatio prescientia culpe et preparatio pene, vt dicit magister. Vel est ordinatio alicuius creature ad penam eternam, et hec pena eterna est effectus reprobationis, non autem culpa, per quam reprobatus meretur eternaliter puniri, eo quod culpe — deus reprobans — non est autor, sed solum precognitor."

88) Ebd. lib. I dist. 41 Summ. 7: „Deus adest omnibus obicem non ponentibus offerens gratiam. Nec alicui adulto — rationis vsum habenti et quod in se est facienti — subtrahit necessaria ad salutem. Vult enim omnes homines saluos fieri et ad cognitionem veritatis peruenire." Vgl. lib. IV dist. 2 qu. 1 dub. 1 F.

89) Ebd. lib. I, dist. 41 art. 2 concl. 2 D: „Nam sicut damnandi reprobantur, quia preuidentur finaliter peccaturi, ita tales predestinantur, quia preuidentur finaliter perseueraturi in charitate."

90) WA 2, 401; resol. Luth. super prop. suis Lips. disp. 1519. 91) WA 45, 86.

92) Bd. 1, § 2. 93) WA 45, 86.

§ 5.

1) S. 29.

2) Enders 1, 196; Brief vom 20. 5. 1518. Ebd. 4, 231; Brief an Staupitz vom 17. 9. 23.

3) Vgl. S. 30. Ohne Rücksicht auf die nächstliegenden Erwägungen, ob denn überhaupt die Chronologie es zulasse, sind diese Unterredungen ohne weiteres in das Erfurter Kloster verlegt worden.

4) „Memini, reverende pater, inter iucundissimas et salutares fabulas tuas, quibus me solet dominus Jhesus mirifice consolari, incidisse aliquando mentionem huius nominis poenitentia". Enders 1, 196.

5) H. Preuß meint freilich, der Historiker dürfe kein „Unmöglich" behaupten. Die „Irrationalität" des Geschehens verbiete es. Aber Preuß wird schwerlich auch in diesem zweiten Band den „Rationalismus" der „religionsgeschichtlichen Schule" entdecken, der historische Aufgaben nicht lösen könne und den Weg der Erkenntnis versperre, wenn

Digitized by Google

ich dennoch die Behauptung wage. Denn Staupitz befand sich in Italien, Luther in Erfurt. Da es im 16. Jhd. noch keinen Fernsprecher gab, auch sonst kein „Irrationale" solcher Art, kann Luther sich im Winter 1506/07 nicht mit Staupitz unterhalten haben. Mag man einen noch so großen Respekt vor der „Unvernunft" in der Geschichte haben, hier darf die „Vernunft" eine „Unmöglichkeit" feststellen.

6) Enders 1, 196; 4, 231.

7) Die folgenden Ausführungen des § werden die erforderlichen Ergänzungen bringen.

8) Die Erwiderung W. Köhlers auf meine Darstellung der Schul- und Universitätsjahre Luthers ist mir nicht ganz verständlich. Er schreibt, und meint damit auf einen Fehler aufmerksam zu machen: „Schulgesetze sind nicht identisch mit dem Leben der Schule selbst; auf unzähligen Mitteln und Wegen schiebt sich Persönliches . . . ein, durchkreuzt, ja sprengt schließlich Gesetz und Recht . . . Eine statutarische Einzwängung alles Persönlichen und Irrationalen ist doch noch zu keiner Zeit gelungen und kann auch nicht gelingen. Bei Scheel aber wird an verschiedenen Stellen, wenn ein Bericht oder eine Auffassung mit der statutarischen Ordnung nicht stimmt, sofort ein „Unmöglich" gefällt. Das geht zu weit; das statutarische „Unmöglich" kann darum doch möglich sein." (ThR Jahrg. XIX, S. 90.) Köhler hat übersehen, daß ich genau so urteile, auch ausdrücklich diesem Urteil Worte gelieben habe. Mir ist es auch nicht in den Sinn gekommen, „sofort" ein „Unmöglich" zu behaupten, wenn ein Bericht mit der statutarischen Ordnung nicht korrekt stimme. Nirgends sind mir Statuten eine ausschließliche und ungetrübte Quelle gewesen. Freilich auch nicht die Anekdoten und von bestimmter Seite stammenden Berichte über Ausschreitungen. Je mehr es Mode geworden war, aus ihnen die Erkenntnis abzuleiten, desto berechtigter durfte die Aufforderung sein, das ganz vernachlässigte statutarische Material zu prüfen. Wer dazu auffordert, kann sehr wohl mehr kennen als bloß die Welt des Statutarischen und Rationalen; zumal wenn er es ausdrücklich bezeugt und auch in seiner Beweisführung und Darstellung davon Gebrauch macht.

9) Bd. 1, 184 ff. 188 ff. 198 ff. Vgl. meinen Beitrag in der Festschrift Geschichtliche Studien für A. Hauck 1916: „Zum naturwissenschaftlichen Weltbild Luthers", S. 230 ff.

10) Die wichtigsten Stücke sind in meinen Dokumenten zur Entwicklung Luthers abgedruckt.

11) Denifle ist nicht müde geworden, dies zu wiederholen.

12) Grisar vermeidet in der Regel die derbsten Urteile Denifles. Da er zudem angeblich als erster sich die Aufgabe gestellt hat, eine historisch-psychologische Lutherbiographie vorzulegen, so kann nicht alles Lüge und Verleumdung sein. Eine wertvolle Ergänzung werden die neuropathischen Leiden Luthers. Sie nachzuweisen wurde freilich keine besondere Mühe aufgewandt. Selbst um die unerläßliche Voraussetzung des Beweises, um die kritische Sicherung des Buchstabens der Texte, kümmerte man sich nicht. Eine genaue Zeichnung des Krankheitsbildes galt darum auch für überflüssig. Es war ja nicht nur bequemer, unter dem Schein kritischer Erörterung alles unkritisch in der Schwebe zu lassen, sondern auch eindrucksvoller. Nun hatte ja die Phantasie einen weiten Spielraum. Was der Erzähler bescheiden andeutete, konnte der Leser mutig ausführen. Die psychologische Methode huldigte einem verwandten Verfahren. Der souveränen Nichtachtung der textkritischen Fragen ging die psychologische Andeutung zur Seite, die letztlich unter der Herrschaft der von der Kirche vorausgesetzten Ketzerpsychologie stand. Von einer „historisch-psychologischen" Methode Grisars kann im Ernst nicht gesprochen werden, mögen auch Protestanten wie W. Braun und andere diese neue „Lutherpsychologie" mit freudiger Bewegung begrüßt haben. Grisars Lutherbild ist von demjenigen Denifles ganz, zum Teil sklavisch abhängig. Doch auch ohne solche Abhängigkeit würde es die charakteristischen Züge des Ketzers gewonnen haben. Denn im katholischen Glauben fand Grisar das „unschätzbare Regulativ" der wissenschaftlichen Forschung. Er zweifelte nicht, daß er von seinen Resultaten würde ablehren und zu neuen Untersuchungen würde schreiten müssen, wenn das Ergebnis seiner ersten Untersuchung dem kirchlichen Glauben widersprechen würde. Die Grundsätze historisch-wissenschaftlicher Arbeit, die Pius X in der Enzyklika Pascendi und im Motuproprio Sacrorum antistitum proklamierte, geben Gri-

Digitized by Google

sars Lutherbiographie das Gepräge. Die „historisch-psychologische" Methode der Geschichtsforschung ist ihr fremd. Das gilt auch von L. Cristiani: Du Lutheranisme au Protestantisme, Paris 1911. Im übrigen vgl. O. Scheel: Die historisch-psychologische Methode in Grisars Luther. StKr 1914, S. 127—152.

13) Ein instruktives Zeugnis dessen ist das Buch von W. Braun: Die Bedeutung der Konkupiszenz in Luthers Leben und Lehre, 1908. Braun hat vor Denifle und Grisar die Waffen gestreckt, soweit es sich um den „Klosterroman" und das „Klostererlebnis" Luthers handelt. Daß Denifles Kritik auf halbem Wege stehen und Grisars Lutherpsychologie in den ersten Anfängen stecken blieb, hat er nicht bemerkt.

14) Bd. 1, 36 f. 41 ff.

15) Eine eingehende Kritik Denifles, Grisars und aller, die in ihren Spuren wandern, ist unnötig. Einige Fehler der Methode werden aus dem Text deutlich werden. Das darf genügen. Alle Irrtümer und Nachlässigkeiten aufzudecken wäre Sisyphusarbeit. Im übrigen darf ich mich hier selbst entlasten. Denn manche Erkenntnis Denifles und Grisars habe ich in früheren Untersuchungen als schwere Täuschung nachgewiesen. Denifles Mißhandlung der Schrift Luthers über die Mönchsgelübde ist von mir im zweiten Ergänzungsband der Werke Luthers, Berlin 1905, erörtert worden, die Entdeckung vom Klosterroman Luthers in meiner Schrift: Die Entwicklung Luthers bis zum Abschluß der Vorlesung über den Römerbrief, SchrVfRG, Nr. 100, kritisch gewürdigt worden. Den historischen Wert der Entdeckungen Grisars habe ich in der ZKG Bd. 32, S. 386—407 und S. 531—571 unter dem Titel: „Ausschnitte aus dem Leben des jungen Luther" besprochen. Ueber „Luther und die Lüge" hat W. Köhler ausführlich und umsichtig in den SchrVfRG Nr. 109/110, 1912, gehandelt. Er schließt mit dem Ergebnis: „Ueberhaupt, was ist denn von allen den vielen ‚Lügen' Luthers übrig geblieben? Eine einzige reservatio mentalis, und die war, an katholischem Maßstab gemessen, unlabelhaft. Von wirklichen Lügen, d. h. bewußten Unwahrheiten oder Wahrheitsverdrehungen nichts, ganz und gar nichts!" A. a. O. S. 199. Denifle hatte geschrieben Bd. 1, 309: „Wir stoßen . . . auf einen Agitator, der jedes höheren Ideals bar, und dem kein Trugschluß zu kühn, keine List zu arg, keine Verleumdung zu groß war, um die katholische Lehre über die Räte, über die Gelübde, kurz, den ganzen Orden zu verzerren und vor aller Welt verächtlich zu machen." Vgl. 2. Aufl. S. 298. Wer sich für die zahlreichen Auseinandersetzungen mit Denifle interessiert, sei auf den ThJB verwiesen, der die Streitliteratur ausführlich verzeichnet und zum Teil auch kritisch besprochen hat.

16) Vgl. S. 26 f. über die Mönchstaufe in Erfurt und Denifles Feststellung des Tatbestandes.

17) Vgl. den Abschnitt über die Primiz Luthers.

18) War Luther überhaupt „Fabeldichter", so bereits in jüngeren Jahren. Denifle meint — S. 389; vgl. S. 350 —, Luther habe vor 1530 sich mit seinen Fabeln nicht an die Oeffentlichkeit wagen können, da er von den noch lebenden Ordensbrüdern sofort der Lüge geziehen wäre. Sie mußten gestorben sein, ehe er die Welt zu betrügen anfangen konnte. Als ob im Jahre 1530 alle Ordensbrüder Luthers das Zeitliche gesegnet hätten, oder auch nur so senil gewesen wären, daß Luthers Verleumdungen sie nicht mehr aus ihrer Lethargie hätten aufrütteln können. Zum Ueberfluß wissen wir, daß noch 1543 Flacius mit einem dem Papsttum treu gebliebenen früheren Klosterbruder Luthers sich über den ehemaligen Bruder Martin unterhalten konnte. Vgl. S. 6 und O. Scheel in SchrVfRG Nr. 100 S. 81.

19) Vgl. die folgende Darstellung.

20) Ueber den Sinn der christlichen Vollkommenheit im Katholizismus vgl. meine Artikel Askese III 4 und evangelische Räte in RGG I. Ferner Luthers Werke, Berlin 1905, Ergänzungsband 2, S. 36 f., 45 ff., 90 ff.; H. S. Denifle: Luther und Luthertum, Bd. 1, 2. Aufl., 1904; Nik. Paulus in den historisch-politischen Blättern 1906. Auf weitere Literatur führt die eben genannte.

21) Th. v. Aqu. Summa theol. sec. sec., status perfectionis, qu. 184 art. 3; vgl. H. S. Denifle, a. a. O. S. 147.

Digitized by Google

22) Th. v. Aqu. in Matth. c. 19, 21.

23) Vgl. z. B. im Anschluß an Thomas von Aquino die Streitschrift Schatzgeyers: De vita christiana, opera omnia, Ingolstadt 1543, Bl. 146 b; A. Pighius: Controversiarum praecipuarum explicatio, Paris 1594, Bl. 211 b.

24) Vgl. Bd. 1, 25 f. Denifle kann es nicht laut genug Luther und der protestantischen Forschung zum Vorwurf machen, daß sie das Motiv des Eintritts in den Orden fälschen. Nicht um der Sündenvergebung und des gnädigen Gottes willen werde man Mönch, sondern um die christliche Vollkommenheit zu erlangen. Gnädig werde Gott dem Menschen durch das von der Schuld der Sünde lossprechende Sakrament der Beichte. Der Eintritt in das Kloster habe keine sündenvergebende Wirkung. Wer es behaupte, sei ein Ignorant oder ein Verleumder. Und wir vernehmen, jede Lutherlegende müsse jetzt den Satz fallen lassen, „daß jene Bußwerke dem Mönch Luther als Mittel und Stützen von der Kirche und dem Orden angeboten wurden, damit er den strengen Richter versöhne, einen gnädigen Gott kriege, die Sünden tilge und den Himmel finde" (Denifle: Luther und Luthertum, Bd. 1², S. 399). Sich mit dieser Streitfrage hier eingehender zu befassen wird wohl nicht verlangt. Ganz gewiß ist auch der Mönch auf das Sakrament der Beichte angewiesen, wenn er von der Schuld der Todsünde befreit werden will. Luther beichtete darum auch so oft er konnte. Damit ist jedoch nicht alles gesagt. Der Christ steht auch im Kampf gegen die läßlichen Sünden. Auch sie müssen gesühnt und vergeben werden. Das geschieht durch die genugtuenden Werke. Deren gab es im Kloster mehr und wirksamere als in der Welt. Niemand auch wird im Ernst leugnen mögen, daß man um der „Genugtuung" willen, um des Nachlasses der Sündenstrafen willen Mönch werden konnte. Wer aus diesem Grunde sich in einen Orden aufnehmen ließ, wollte ein Leben der „Buße" führen, die Verfehlungen seines früheren Wandels gründlich und wirksam sühnen. „Büßer" nannten sich darum gern die Mönche. Schließlich aber galt es schlechthin, vor dem Gott würdig dazustehen, der Rechenschaft fordern werde von allem, das getan und unterlassen wurde bei Leibesleben. Das Ringen um die Vollkommenheit und deren reiche Verdienste ist ein Kampf um den „gnädigen Gott". Da das Kloster bessere Bürgschaften verhieß als die Welt, so war es durchaus nicht ungewöhnlich, wenn jemand Mönch wurde, um eines gnädigen Gottes sich getrösten und der himmlischen Herrlichkeit sicher werden zu können. Auch der Mönch lebte unter dem uns bekannten katholischen Gottesgedanken (vgl. Bd. 1, 20 f.). Denisles Einwand ist eine dialettische Finte. In der mittelalterlichen Wissenschaft waren solche Kniffe an der Tagesordnung. Die Scholaren wurden, wie wir wissen (Bd. 1, 157 f. 165 f.), darin unterwiesen. Heute dürften sie der Vergangenheit angehören. Im übrigen vgl. meine Ausführungen in Luthers Werken, 1905, Ergänzungsband 2, S. 90 ff. 114 ff. und A. D. Müller, a. a. O. S. 13—21.

25) TR IV Nr. 3926; vom 27. Juli 1538.

26) Const. c. 1. 17; im Chor und in der Stille.

27) Const. c. 8; vgl. c. 17. Der Novizenmeister soll seinen Zögling vornehmlich lehren, häufig zu beichten. Nach dem Kommentar zum Galaterbrief — WA 40, 2 S. 92: ad Gal.; 5, 17 — hätte Luther täglich gebeichtet. Doch für diese Bemerkung ist Körer verantwortlich. In der Handschrift fehlt sie.

28) „Mea culpa, mea culpa, mea maxima culpa".

29) EA 17, 139; Predigt vom 12. Aug. 1545. — WA 45, 482. 670; Predigten über das 14. und 15. Kapitel S. Johannis, 1538. Vgl. EA² 19, 419 vom 2. Dez. 1537.

30) Am 1. Adventssonntag, Empfängnis der Jungfrau, Geburtstag Christi, Epiphanien, Reinigung Mariä, am ersten Sonntag der Quadragesima, Verkündigung Mariä, Gründonnerstag, Pfingsttag, Fronleichnam, am Feste Johannes des Täufers, Himmelfahrt, am Tage des heiligen Augustin, am Geburtstage Mariä, am Michaelistag und aller Heiligen. Niemand durfte an diesen Tagen ohne Grund der Kommunion fern bleiben. Die Verpflichtung galt Novizen wie Professen, Klerikern wie Konversen. Const. c. 10.

31) de Wette, Bd. 4, 42.; vgl. S. 16 dieses Bandes.

32) WA 40, 2 S. 103: „Ego monachus saepe ex animo optabam eam felicitatem mihi contingere, ut possem videre conversationem et vitam alicuius sancti hominis. Interim

Digitized by Google

tamen somniabam talem sanctum, qui in eremo agens abstineret a cibo et potu, et victitaret tantum radiculis herbarum et aqua frigida. Et illam opinionem de monstrosis illis sanctis non solum hauseram ex libris sophistarum, sed etiam patrum." Für den Wortlaut haftet Körer. Die Handschrift aber bestätigt den Inhalt. Luthers Schrift über die Mönchsgelübde verrät eine rechtschaffene Kenntnis der Diten und der legenda aurea.

33) Vgl. S. 72 f.

34) TR I Nr. 979; II Nr. 1351; zwischen 1. 1. und 23. 3. 1532; TR I Nr. 644, Herbst 1533.

35) So Melanchthon in seiner vita Lutheri.

36) Melanchthon weiß von reger Lektüre augustinischer Schriften zu berichten, namentlich der Auslegung der Psalmen und der Schrift über den Geist und Buchstaben. (Ebd.). Diese Schriften aber sind Luther erst später unter die Augen gekommen.

37) Brief an Spalatin, Wittenberg, 19. Okt. 1516; Enders 1, 63 f: „Non quod professionis meae studio ad b. Augustinum probandum trahar, qui apud me, antequam in libros eius incidissem, ne tantillum quidem favoris habuit".

38) Ein „Greis", so erzählt ohne genaue Kenntnis des Vorgangs Melanchthon, habe Luther auf den Artikel von der Sündenvergebung im apostolischen Symbol aufmerksam gemacht, ihn als die individuelle Zusicherung der Vergebung verstehen gelehrt und diese Auslegung durch ein Wort Bernhards bestätigt. Die Entdeckung des paulinischen Evangeliums wird nun unmittelbar darauf geschildert. Auch hier bezeugt Melanchthon ausreichend, wie wenig er weiß.

39) Const. c. 22.

40) Noch dem Reformator ist das Fasten eine feine äußerliche Zucht, wie jeder aus dem kleinen Katechismus weiß. — Im Frost, unter dem Luther gelitten habe, erkennt Denifle freilich ein Stück des „Klosterromans". Doch wie sollte Luthers Zelle, die nicht geheizt werden konnte, im Winter warm sein? Vgl. Scheel in den SchrVfRG Nr. 100 S. 74.

41) WA 45, 482; Predigten über das 14. und 15. Kap. S. Johannis, 1538. EA² 19, vom 2. Dez. 1537.

42) EA 17, 139 f.; Predigt vom 12. Aug. 1545.

43) WA 44, 705; Enarr. in gen. c. 48, 17. 18; zum Jahre 1545. Vgl. ebd. WA 43, 536 in c. 27, 38—40; nach 1540, vor 1542/43. Ebd. WA 43, 255; Herbst 1539. Vgl. WA 45, 670; aus dem Jahre 1538. Predigten über das 14. und 15. Kap. S. Johannis. Vgl. Bindseil Bd. 3, 183 f; unter dem 11. Jan. 1539.

44) Sie gehören zum Klosterroman, wie es seit Denifles Kritik heißt.

45) Vgl. Denifle a. a. O. S. 358.

46) Luther nennt auch die Zeit, nämlich 15 Jahre. Das soll er nach Denifle und dem ihm überall treu folgenden Grisar sich ganz aus den Fingern gesogen haben. Denn schon 1516 erfahre man aus einem seiner Briefe an seinen Freund Lang, daß er sich leichten Herzens über die Pflichten seines Gelübdes hinwegsetzte. Er habe also keine 10 Jahre es mit dem Klosterleben ernst gemeint. Der schnell fertigen Kritik Denifles folgte die amüsante Entdeckung Grisars, daß Luther schon in Rom ganz von weltlicher Gesinnung beherrscht war. Denn damals reichte er eine Bittschrift an den Papst ein, es möchte ihm erlaubt sein, 10 Jahre lang in weltlichen Kleidern in Italien zu studieren. Grisar hat sich durch seinen Gewährsmann, den allem Klatsch kritiklos erliegenden Oldecop, vollständig irre leiten lassen. Aber auch Denifle wurde gegen seinen Willen Romanschreiber. Vgl. Scheel in SchrVfRG Nr. 100 S. 68. 74—79 und ZKG Bd. 32 S. 396—400.

47) WA 17, 1 S. 309; aus dem Sermon am Tage Johannis, 24. Juni 1525.

48) Bd. 1, 253.

49) Vgl. S. 27.

50) Grisar erhob den Anspruch, eine psychologische Lutherbiographie geliefert zu haben. Vgl. Anm. 12.

51) Vgl. Bd. 1, 36 f. 40—43.

52) „Cur corpus meum ieiuniis, vigiliis et frigore afflixi?" WA 43, 255; Enarr. in gen. c. 22, 16 c—18; Herbst 1539. Vgl. WA 37, 661 und 247; aus den Predigten von der

Digitized by Google

heiligen Taufe, 1. Febr. 1534; von Cruciger herausgegeben? „und mich zumartert und zu plagt mit fasten, frieren und strengem leben". Denifle glaubt mit der Frage, woher denn Luther im Sommer den Frost geholt habe, die Behauptung Luthers, er habe in seiner Zelle unter dem Frost gelitten, als Fabel erweisen zu können. Er selbst scheint übrigens — begreiflich genug — doch Bedenken gehabt zu haben, alles auf eine Karte zu setzen. Denn wir hören ihn auch noch fragen, ob denn nicht die Ordensregel gestattet hätte, im Winter die Zelle zu erwärmen. Wer Zeit und Neigung hat, auf dieses Fragespiel sich einzulassen, wird mit der Gegenfrage antworten können, woher denn der Bettelmönch den Ofen und das Holz nehmen sollte. Er könnte weiter fragen, ob denn ein Gestatten so viel wie Anordnen sei. Noch andere Fragen könnten laut werden. Aber barocken Einfällen ernsthaft nachzugehen wird niemand fordern. Vgl. Scheel in SchrVfRG Nr. 100 S. 74.

53) WA 33, 574 f.; aus der Auslegung des 6. 7. 8. Kapitels des Evangeliums Johannes, 28. Okt. 1531; von Aurifaber herausgegeben.

54) WA 47, 589; aus den Predigten über Matth. 18—24, 7. Dez. 1539.

55) Const. c. 22.

56) Vgl. A. Haustath: Luther Bd. 1, S. 29 f. Sie waren auch den Konstitutionen nicht fremd. Sie wissen, daß es Brüder gibt, die ohne genügenden Grund den Pflichten des Konventslebens sich entziehen.

57) WA 47, 590; aus den Predigten über Matth. 18—24, 7. Dez. 1539.

58) ZBlfBblw XXXIII Heft 3. 4, 1916, S. 88.

59) WA 17, 1, S. 309; aus dem ander Sermon am Tag Johannis, 24. Juni 1525.

60) WA 33, 574 f. Aus der Auslegung des 6. 7. 8. Kapitels des Evangeliums Johannes, 28. Okt. 1531. Von Aurifaber herausgegeben. Ebd. S. 561; vom 21. Okt. 1531.

61) WA 38, 143; aus der kleinen Antwort auf Herzog Georgs nähestes Buch, 1533. — In der Vorlesung über den Galaterbrief von 1531 heißt es: „Sic ego bin tieffer in monachatu gesteckt usque ad deliriam et insaniam et insaniam capitis et pure Papam adorans, non quaesivi praebendas. . . Si esset iustitia legis aliquid, wer ich auch drinn blieben. Ich bin ein sonderlich man gewest fur meinen brudern. Et nos fuissemus meliores Papistae quam ipsi; diligenter oravimus, Missavimus". (WA 40, 1 S. 134.) Rörer schaltet in dem gedruckten Kommentar ein: „etiam cum incommodo corporis et sanitatis meae". Schon er zeichnet an dem Bilde vom körperlich erschöpften Luther. Die Späteren haben es ungeprüft aufgenommen und ausgeführt. — In der am 12. Aug. 1545 in Leipzig gehaltenen, noch in demselben Jahr in Nürnberg gedruckten Predigt über das Evangelium des 10. Sonntags nach Trinitatis lesen wir: „Nun bin ich der Besten einer gewesen, der solches mit Ernst und Andacht getan". EA 17, 139 f. Der Wortlaut ist nicht authentisch.

62) „Ich bin komen im Kloster . . . umb des leibes gesundheit." WA 33, 501. Aus der Auslegung des 6. 7. 8. Kapitels des Evangeliums Johannes, 21. Okt. 1531; von Aurifaber herausgegeben.

63) Die herrschenden Biographien haben gern grade diese Aussagen verarbeitet. Sie sind die eigentlichen Stützen Denifles und Grisars. Grade mit den Texten, für deren Formulierung nachweislich Luther nicht verantwortlich gemacht werden kann, beweisen sie, daß Luther eine Legende um sein Klosterleben gesponnen habe. Einige der nicht authentischen Texte mögen hier angeführt werden. WA 40, 1 S. 135, Kommentar zum Galaterbrief, 1533: „Nam in iis observandis tam diligens et superstitiosus eram, ut plus oneris imponerem corpori, quam ut sine periculo sanitatis ferre poterat". Diese Worte sind reine Einschaltung. WA 45, 670; Predigten über das 14. und 15. Kapitel S. Johannis, 1538: „Nach dem ich uber zwenzig jar ein fromer Mönch gewest, teglich Messe gehalten, und mich so mit beten und fasten geschwecht, das mein nicht lang solt gewest sein, wenn ich darin blieben were." — Ebd. S. 482: „Als auch ich selbs bin zwentzig jar ein Mönch gewesen und mich gemartert mit beten, fasten, wachen und frieren, das ich allein fur frost möcht gestorben sein." — Bindseil, a. a. O. Bd. 3, 183; unter dem 11. Januar 1539: „Jeiunia papistica erant epulationes. Tantum vere afflictae conscientiae serio ieiunarunt. Ich hette mich betzeitte tzu todt gefastet. Nam saepe in triduo ne unam guttam aut micam accepi". Hier ist der Text ganz unsicher. Ebenfalls auf recht

Digitized by Google

ſchwankenden Boden führt uns die Vorleſung über die Geneſis. „Ego ipse talis fui, qui ieiunio, abstinentia, duritia laborum et vestium propemodum mihi mortem conscivi, corpore horribiliter macerato et exhausto.“ (Enarr. in gen c. 48, 17. 18, zum Jahre 1545. WA 44, 705.) — Ferner: „Ego ipse nisi liberatus fuissem consolatione Christi per evangelium, non vixissem biennium, ita excruciabar, et fugitabam ab ira dei.“ (WA 43, 536; zu c. 27, 38—40, nach 1540 und vor 1542/43.) Endlich: „Nam hoc quoque propria experientia didici, quod post vigilias, studia, jejunia, orationes, et alia durissima exercitia, quibus monachus ego ad mortem usque me affligebam, tamen illa dubitatio relinquebatur in animo, ut cogitarem: Quis scit, an Deo haec grata sint?“ (Enarr. Ps. 51; EA opp. ex. lat. 19, 102. Der Text ſtammt von Veit Dietrich. Luther hielt die Vorleſung 1532; herausgegeben wurde ſie von Veit Dietrich 1538.) Die Steigerung der Urteile in den letzten Texten iſt unverkennbar. In den authentiſchen Texten meint Luther nur, es hätte zu einem körperlichen Zuſammenbruch kommen können, wenn er im Kloſter geblieben wäre. Er führt auch nur ſeine körperlichen Leiden auf die Kaſteiungen der Mönchsjahre zurück. Nicht aber heißt es, daß ein „ſchrecklich erſchöpfter“ Körper das Ergebnis der „Marterung“ geweſen und er unmittelbar vor dem Zuſammenbruch geſtanden hätte. Vollends nicht, daß er keine zwei Jahre im Kloſter gelebt hätte, wenn er nicht durch das Evangelium befreit worden wäre. Hier ſcheint bereits die melanchthoniſche Tradition wirkſam zu ſein, derzufolge Luther in den erſten beiden Mönchsjahren an den Abgrund der Verzweiflung und den Troſt des rechtfertigenden Glaubens geführt wurde. Luther ſelbſt war überzeugt, erſt nach dem Beginn des Ablaßſtreites das pauliniſche Evangelium entdeckt zu haben. (Vgl. O. Scheel: Luthers Rückblick auf ſeine Bekehrung in der praefatio zu ſeinen geſammelten Schriften. ZThK 1911. Vgl. auch § 13.) Anders O. Ritſchl: Luthers theologiſche Entwicklung bis zum Jahre 1519. JW 21. Januar 1911; derſ.: Dogmengeſchichte des Proteſtantismus, Bd. 2, 1, S. 8 f. und Anm. 2. Dazu vgl. meine Darſtellung § 13.

64) Vgl. die Texte in der vorangegangenen Anmerkung.

65) Vgl. S. 60.

66) WA 40, 1 S. 134; Kommentar zum Galaterbrief: „etiam cum incommodo corporis et sanitatis meae“. Das iſt aber Einſchaltung Rörers. In der Handſchrift fehlt jeder Hinweis auf dieſe körperliche Schwächung.

67) Caſſian Coll. II 22; Denifle a. a. O. S. 362.

68) Denifle a. a. O. S. 363.

69) Ebd. S. 371. Denifle nennt eine ganze Reihe von Zeugen.

70) WA 3, 648.

71) Vgl. O. Scheel in SchrVfR G Nr. 100 S. 210 Anm. 62 und S. 187. ArefBA I, 1, S. 120.

72) Bd. 1 S. 200. 73) Bd. 1 S. 94 f. 74) Bd. 1 S. 111 ff.

75) „Ich hab zu Erfurt ſelbſt im Karthäuſerkloſter geſehen einen Kranken an einer Krücken gehen, der noch jung war; den fragte ich, ob man ihn nicht des Chors und der Wache überhebe? Nein, ſprach er kläglich, ich muß fort“ (WA 50, 612 f. Von den Conciliis und Kirchen. 1539). — Ein Parallelbericht findet ſich in WA 42, 504; in gen. 13, 8 f., 1539: „Iuvenis ego vidi Erfordiae multos Carthusianos, qui cum adhuc firma aetate per annos esse deberent, pallebant immodice, baculo regebant gressus: Miratus igitur calamitatem hanc interrogabam, unde conciliassent hoc malum. Respondebant: ex vigiliis. At cur non dormis? inquio: Non permittitur, respondebant.“ Auch der Vergleich dieſer Parallele mit den authentiſchen Worten Luthers iſt inſtruktiv.

76) WA 40, 2 S. 103. Der gedruckte Kommentar iſt natürlich wortreicher, bleibt aber hier doch im Einklang mit dem Manuſkript.

77) Enders 1, 87 f.; Brief Luthers an Lang, Wittenberg 1. März 1517.

78) Vgl. Denifle a. a. O. S. 371.

79) Bd. 1, 182. 80) Ebd. S. 253.

81) WA 38, 143; aus der kleinen Antwort auf Herzog Georgs nächſtes Buch, 1533.

82) S. 6. 83) Haustath Bd. 1, 34.

Digitized by Google

84) Ebd. S. 31. 85) Ebd. S. 32. 86) Ebd. S. 36.

87) Joh. Cochlaeus: Commentaria de actis et scriptis Martini Lutheri, Mainz 1549, S. 2.

88) Dem, der nicht Ketzer wurde, wird umgekehrt der Kampf mit Dämonen zu einer Etappe auf dem Wege zur Heiligkeit.

89) Vgl. Smith: Luthers early development in the light of Psycho-Analysis. The American Journal of Psychology. Albany, N. Y., Worcester, Mass. 1913, Bd. 24, 375.

90) Smith a. a. O. S. 362.

91) Vgl. Bd. 1, S. 11. 119.

92) Bd. 1 im Sachverzeichnis unter „Gesundheit Luthers".

93) Bd. 1, 246. 94) Ebd. S. 194.

95) Ebd. S. 27—30. WA 37, 500; vom 24. Juli 34. Vgl. Bd. 1, S. 25.

96) WA 49, S. VIII. Vgl. Bd. 1, 2. Aufl., § 2 Anm. 92.

97) Smith meint, auch andere glaubten an den Teufel, aber in Luthers Leben wurde der Teufel — und das sei das Charakteristische — eine wirkliche und schreckliche Erfahrung. (A. a. O. S. 364.) Besessenheit, die durch Hunderte von Zitaten erwiesen werden könne — es wird auf die Sammlung bei Grisar Bd. 3, 231 ff. aufmerksam gemacht — und concupiscentia sollen diese Behauptung illustrieren. Und doch überwindet der Reformator die „Besessenheit" mühelos durch den „Glauben" oder durch drastische Verachtung? Und er ist überzeugt, daß ein Wörtlein den Fürsten dieser Welt fällen kann? Auch hier hat Smith reichlich schnell den Beweis geschlossen. Ganz abwegig ist es, den überlieferten Teufelsglauben sofort individuell psychologisch zu begreifen. Smith hält grade dies für ein wissenschaftliches Verfahren. Psychologisch betrachtet sind die Teufel „functional symbols of the repressed, but not eliminated elementary sexual life". (A. a. O. S. 365.) Und der Ursprung des Glaubens an persönliche Teufel geht zurück auf eine Bedingung der Nerven, „frequently brougth on by an abnormal infantil sexual life". (Ebd. Vgl. E. Jonas: Der Alptraum, S. 70. 91. 95.) Die armen mittelalterlichen Menschen! Und doch wieder nicht. Denn nur einem Luther war ja der Teufel eine wirkliche und schreckliche Erfahrung. Demselben Luther, der noch, als er seine Horen betete, den Spuk des Teufels gering achtete, in der Gewißheit, daß auch er unter der Gewalt Gottes stehe. (WA 49, S. VIII.)

98) Bd. 1, 253.

99) Damals stand er bereits im ersten öffentlichen Kampf. Den Vorfall selbst hat die Ueberlieferung sehr bald ausgeschmückt. In dieser erweiterten Form haben ihn dann die Biographien in die ersten Erfurter Jahre verlegt. Vgl. S. 8 f.

100) WA 38, 143; aus der kleinen Antwort auf Herzog Georgs nächstes Buch, 1533.

101) Daß er keine zwei Jahre die Martern hätte aushalten können, erwies sich als eine apotryphe Behauptung. Vgl. Anm. 63. Man soll auch die Darstellung nicht mit Angaben belasten, die überhaupt nicht sich auf Luther berufen können. Daß er „unbedeckt" in der kalten Zelle gelegen hätte, wird nicht von ihm erzählt, wenn auch Denifle es ihm unterschiebt.

102) WA 38, 148 f.; 1533. 103) Vgl. S. 8 f.

104) J. v. Dorneth zeichnet die Gestalt Luthers so, daß man befürchtet, die Messe übersteige seine Kraft. (Vgl. S. 47.) Mit dem ihr eigenen Geschick hat sie grade das herausgegriffen, was zur Legende gehört.

105) Enders 1, 2.

106) TR IV Nr. 3926; vom 27. Juli 1538.

107) WA 42, 504; in gen. 13, 8 f., 1539.

108) Enders 1, 6; Brief an Braun, Wittenberg, 17. März 1509: „Quod si statum meum nosse desideres, bene habeo dei gratia."

109) Der Reformator kann dennoch berechtigt gewesen sein, die Kasteiungen im Kloster für seine späteren Leiden verantwortlich zu machen. Jahrelange „Askese" kann schließlich auch einem gesunden Körper zusetzen. Im übrigen darf aber nicht vergessen werden, daß die „Selbstaussagen" des Reformators, soweit sie die Schwächung der Gesundheit durch

Digitized by Google

Kasteiung zum Inhalt haben, zum Teil von anderen formuliert sind oder gar in Aussagen über geistliche Anfechtungen eingeschaltet wurden. So im Kommentar zum Galaterbrief, WA 40, 1 S. 134. Vgl. Anm. 61. 66.

110) EA opp. lat. ex. 18, 111; Auslegung von Ps. 2, 11: „Dienet dem Herrn mit Furcht."

111) „Metuebas tu paterno affectu imbecillitati meae, cum essem iam adulescens, secundum et vicesimum annum ingressus, hoc est, fervente — ut Augustini verbo utar — adolescentia indutus, quod multis exemplis didiceras hoc vitae genus infoeliciter quibusdam cecidisse". WA 8, 573; 1521.

112) Ein apodiktischer Beweis kann allerdings nicht geliefert werden. Wir sind im wesentlichen auf Aussagen des Reformators angewiesen. Sie dürfen aber als einwandfrei gelten. Auch Smith, der doch nach sexuellen Neurosen fahndet und in Luther ein ganz typisches Beispiel der neurotischen quasi-hysterischen Folge eines infantile sex-complex entdeckt, schenkt der positiven Versicherung Luthers Glauben. Es ist auch diesem Psychanalytiker bedeutungsvoll, daß Selbstvorwürfe fehlen (Smith: Luthers early development etc. a. a. O. S. 362. 371). Denifle wußte es allerdings besser; und Grisar gibt wenigstens zu verstehen, daß der Verdacht rege bleiben müsse. Der Historiker jedoch hat keinen Anlaß, bei den offenen und versteckten Anschuldigungen der katholischen Gegner des Reformators sich aufzuhalten. Wie jeder Ketzer an sittlichen Gebrechen leidet, so auch Luther. Er hat ja die Kirche, den Born der übernatürlichen Liebe und Zucht, verlassen. In seinem Lebenswandel wurden darum mühelos die Symptome des sittlichen Verfalls gefunden. Dahin gehören auch die geschlechtlichen Verfehlungen. Sehr bald wußte man von Luthers Sünden wider das sechste Gebot zu berichten. Grisar vergißt nicht, auf die Zeugnisse eines Hieronymus Dungersheim und Hieronymus Emser die Aufmerksamkeit zu lenken. (Grisar: Luther, Bd. 1, 19 f.). Mit dem Zeugnis Emsers, „das bisher nicht in Verhandlung gekommen ist" (a. a. O. S. 20), meint er sogar einen besonders guten Griff getan zu haben. Darauf einzugehen, ist nicht nötig. Im übrigen werden nur die wenigsten wünschen, daß hier alles erörtert werde, was plumpe Bosheit oder verschmitzter Advokatengeist zusammengetragen haben. Dazu vgl. vornehmlich W. Walther: Für Luther wider Rom, 1906, S. 627 ff. und G. Kawerau: Luther in katholischer Beleuchtung. Glossen zu H. Grisars Luther. SchrVfRG Nr. 105, 9 ff.

113) WA 8, 573.

114) Vgl. W. Walther: Für Luther wider Rom, S. 633. Das Selbstzeugnis der Predigt vom Jahre 1519, daß er die schändlichen Anfechtungen wider Keuschheit und Jungfrauschaft wohl kenne, auch nicht so stark sei, daß er sich enthalten könne, ist trotz Denifle wertlos. Denn die Predigt wurde ohne Wissen Luthers entstellt gedruckt. Er beschwerte sich bitter über die Entstellung seiner Worte und gab nun selbst den authentischen Text heraus. (W. Walther, a. a. O. S. 629.) Wie so oft stützt auch hier Denifle seinen Beweis auf einen apokryphen Text. Nur vermittelst dieses Verfahrens können Denifle, Grisar und wer sonst noch ihre These vom Klosterroman Luthers unterbringen. Uebrigens denkt Grisar nicht daran, die schlimmsten Entgleisungen Denifles mitzumachen. Die Aeußerung: „Wo nur eine kleine Anfechtung kam von Tod oder Sünde, fiel ich dahin" (WA 38, 148), will nicht von Nachgiebigkeit gegen die böse Lust bei jedem Anstoß reden, sondern vom angeblichen Zerrinnen seiner Zuversicht, einen barmherzigen Gott zu haben. Wäre es auch eine Sisyphusarbeit, alle Mißverständnisse lutherscher Texte richtigzustellen, so darf doch hier erwähnt werden, daß Grisar bemüht ist, die ärgsten Entstellungen und Unterstellungen zurückzuweisen.

115) WA 8, 660: „Ego ipse in me et multis aliis expertus sum, quam pacatus .... soleat esse Satan in primo anno .... monachatus, ut nihil iucundius esse uideatur castitate" Grisar meint nun, Luther bekenne selbst, daß er in späterer Zeit anders gewesen sei. (Grisar, Bd. 1, 15.) Das grade bekennt Luther nicht, sondern nur sein Kritiker.

116) Libido und concupiscentia sind nicht Sünde, sondern nur eine Versuchung zur Sünde. Erst die Zustimmung des Willens begründet die Sünde, die „schuldhafte Begierlichkeit".

Digitized by Google

117) Als Mönch „ego non sensi multam libidinem. Pollutiones habui ex necessitate corporali" (TR I Nr. 121; zwischen 30. November und 14. Dezember 1531.)

118) „Externe bonus, vixi castus, pauper nihil curavi mundo" (WA 40, 1 S. 137, ad Gal. 1, 15). Die Rörersche Erweiterung des Textes ist jüngst Gegenstand einer wissenschaftlichen Fehde geworden. Rörer druckt: „Externe non eram sicut ceteri homines, raptores, iniusti, adulteri, sed servabam castitatem, obedientiam et paupertatem. Denique .... totus eram deditus ieiuniis, vigiliis, orationibus, legendis Missis etc." (WA a. a. O.). Grisar bemerkt dazu, hier habe man „durchaus eine jener im Alter ihm geläufigen verzerrten Schilderungen seines Ordensstandes" (Grisar, Bd. 3, 1005). Im übrigen habe Luther nur sagen wollen: „Ich war meinem Stande nach ein Ordensmann." (Ebd. und Bd. 1, 460.) G. Kawerau hatte diese Auslegung mit Recht beanstandet. Luther könne nicht in einem Zusammenhang, in dem er grade die Ehrbarkeit und Unanfechtbarkeit seines Lebens betonen wolle, nur den geistreichen Gedanken ausgesprochen haben: „In monachatu war ich meinem Stande nach ein Ordensmann." Hier mache uns Grisar bedenklich irre an seiner Sähigkeit, Quellen vorurteilslos zu lesen. (G. Kawerau: Luther in katholischer Beleuchtung. SchrVfRG Nr. 105 S. 20). Grisar beharrt freilich bei seiner Auslegung. Wir sind aber gar nicht auf Rörers Text angewiesen, der die Worte der Handschrift erheblich und eigenmächtig erweitert. Der den ursprünglichen Worten Luthers näher kommende Text der Handschrift (vgl. oben) ist unmißverständlich. Er dürfte selbst Grisar an seiner Umschreibung irre machen.

119) TR I Nr. 518; Frühjahr 1533.

120) TR II Nr. 2288 a (Cord): „A praeceptore meo didici Erfordiae: Pauca et bona loquendum est; alioqui facilem lapsum esse aut tibi aut illi". Dom Jahre 1531.

121) Vgl. Bd. 1, 134.

122) Const. c. 9.

123) TR I Nr. 518; Frühjahr 1533; vgl. N. Ericeus: Sylvula Sententiarum, 1566, S. 196.

124) TR I Nr. 121; zwischen 30. Nov. und 14. Dez. 1531: „Mulierculas ne aspexi quidem, cum confiterentur; nolebam enim nosse eorum facies, quos audiebam. Erfurdiae nullam audivi, Wittenbergae tres tantum."

125) WA 40, 1, S. 137; ad Gal. 1, 15.

126) Grisar bleibt freilich überzeugt, daß Luther zum Klosterleben nicht taugte und das Erfurter Kloster ihm die Profeß hätte verweigern müssen. Grisar, Bd. 1, 5.

127) Vgl. Bd. 1, 18; P. Drews: Studien zur Geschichte des Gottesdienstes und gottesdienstlichen Lebens, IV 1910.

128) Bd. 1, 18.

129) E. Kroker: Tischreden in der mathesischen Sammlung, S. 2121 Nr. 393, zwischen 2. und 17. Sept. 1540. Denifle meint, der Reformator habe in seinen Rückblicken auf die Klosterjahre absichtlich verschwiegen, daß die Gebete des Breviers und Missale von der Barmherzigkeit Gottes zeugten! Das widerspricht Luthers eigenem Zeugnis. Doch auch H. Böhmer hat den Sachverhalt nicht gesehen. (H. Böhmer: Luther im Lichte der neueren Forschung, 3. Aufl. S. 45.)

130) „Nihil volebam omittere de precibus." Vgl. S. 8.

131) Vgl. S. 9. Enders Bd. 1, 66 f.; Brief an Lang, Wittenberg, 26. Okt. 1516. Nach Denifle und Grisar würde freilich dieser Brief urkundlich bezeugen, daß Luther ein überaus lässiger Beter war. Dazu vgl. A. D. Müller: Luthers theologische Quellen, S. 7—9. Wer mit mittelalterlicher Gebetspraxis nicht vertraut ist, könnte noch in einer anderen Aeußerung Luthers Mangel an Gebetsgeist entdecken. Er will im Kloster das Stundengebet oft so zerstreut absolviert haben, „das der Psalm oder die Zeit aus war, ehe ich gewahr wurde, ob ich am Anfang oder in der Mitte wäre" (EA 23, 22). Gemeint können natürlich nur die letzten Klosterjahre sein. Grisar bemerkt zu diesem Bekenntnis, eine freiwillige Ablenkung der Aufmerksamkeit müßte allerdings als Dergehen gerügt werden. Aber des viel Beschäftigten Phantasie konnten unbeabsichtigt Gedanken selbst in dieser Stärke einnehmen (Grisar, Bd. 1, 87 Anm.). Das entspricht der mittelalterlichen Kasuistik.

Digitized by Google

132) WA 38, 143.

133) Vgl. den Brief an Lang vom 26. Okt. 1516; Enders 1, 66 f.

134) Mit welchem Recht der Begriff Marter verwendet wird, ist schon gezeigt worden. S. 111.

135) „Im Bapsttumb hat ich keinen glauben, das mir gott geben wurde, darumb ich betete. Dorauff folgete das vertrauen auff mein eigen gerechtigkeit und Wirdigkeit des Gebets, und dacht: Ey, dein gebet ist kostlich und recht, den du hast nicht allein gebeten, sondern auch verstanden und dasselbige gewunscht. Aber also solstu zu Got kommen, als ein huchlein unter die flügel der gluckhennen, durch den glauben, . . . also beten wir, das unser gebet im glauben geschehe, und aus dem glauben fliesse. Von dem hat niemands etwas gewust. Ich hab den glauben nicht gehabt, sondern meinet, ich thett dem Gebet sein recht, weil ichs gelesen hette, verstanden und auch gewundscht, aber den Selfs und grund des gebets nicht gesetzt Christum, sondern St. Georgium, Vincentz." (WA 47, 460 f.; aus den Predigten über Matth. 18—24, 1539.)

136) WA 49, 602; Einweihungspredigt über das Evangelium am 17. Sonnt. n. Trin. Lk. 14, 1—11, gehalten zu Torgau 1544. Der Wortlaut der gedruckten Predigt ist nicht authentisch. In der Handschrift, deren unterster Rand abgeschnitten ist, stehen nur noch die Worte: „Et ego possem exempel setzen ex papatu, quomodo fui 15 annis." Der Zusammenhang zeigt aber, daß die gedruckte Predigt den Sinn nicht fälscht.

137) Wenn er in späteren Jahren unter der Last der Geschäfte nicht immer mit voller Aufmerksamkeit den Psalm betete (EA 23, 22), also der „Wunsch" nicht immer das Gebet begleitete, so zeugt dies nicht von mangelndem Gebetsgeist und religiöser Verschuldung. Die klösterliche Kasuistik hatte solche Fälle vorgesehen. Vgl. Anm. 131.

138) WA 47, 460 f.; vgl. EA 17, 252; WA 45, 482; Predigten über das 14. und 15. Kap. S. Johannis, 1538. Vgl. EA² 19, 419 vom 2. Dez. 1537; EA 46, 78. Hauspostille, Predigt am 4. Sonnt. des Advent über Joh. 1, 19—28, 1532, nach Rörer: „Im Papsttum hat man gepredigt vom Dienst der lieben Heiligen, daß man sich auf ihre Verdienste sollte verlassen. Und ich selbst habe also geglaubt und gepredigt. St. Annen war mein Abgott, und St. Thomas mein Apostel. Da bauet ich auf festiglich. Hier auch St. Barbara und St. Christophel rief man an, wider den schnellen, jähen Tod, und da war kein Zweifel an." EA 1, 166. — Meßpriester geworden rief er in jeder Messe drei Patrone an. EA opp. ex. lat. 23, 354.

139) Vgl. Bd. 1, 30 f.

140) Vgl. Anm. 138.

141) Hiob 5, 1 in der Uebersetzung der Vulgata.

142) WA 1, 426.

143) Biel, expos. can. miss., lect. 32.

144) Bd. 1, 18 f.

145) H. Grisar hat den wunderlichen Einfall gehabt, theologischen „Freisinn" in Luthers Entwicklung hineinzutragen. Das mag als Kuriosum eben noch erwähnt werden.

146) EA var. arg. 1, 16. — H. Böhmer erklärt, Luther sei „sicher nie" Papist gewesen, „höchstens ein Papalist" und daher in der Auseinandersetzung mit Prierias und Eck rasch und „ohne schwere innere Kämpfe" mit dem Papalismus fertig geworden. (H. Böhmer, a. a. O. S. 51.) Nicht bewiesen, sondern nur vorbereitet wird diese Behauptung lediglich durch die Bemerkung, es sei für Luthers Entwicklung „nicht gleichgültig" gewesen, „daß er in den Anschauungen einer theologischen Schule aufwuchs, deren Begründer und einflußreichste Wortführer ausgesprochene Gegner des Papalsystems waren". Es ist reichlich gewagt, die eigenen, unzweideutigen Erklärungen Luthers so glatt zu übergehen, um von seiner inneren Haltung zur Autorität des römischen Bischofs in den Jahren des Ablaßstreites zu schweigen. (Darüber vgl. Bd. 3.) Und war denn die occamistische Schule auf ein kirchenpolitisches Programm vereinigt? Oder bedeuten die kirchenpolitischen Schriften eines Schulhauptes wie Occam mehr als die tatsächliche kirchenpolitische Haltung der Erfurter Modernen und eines Bettelordens wie des Ordens der Augustiner Eremiten?

Digitized by Google

Aber wozu die Fragen? Es genügt, auf Luthers eigenen Zeugnisse und die Stellung seiner Erfurter Lehrer zum Papismus hinzuweisen.

147) EA var. ar. 1, 16.

148) WA 40, 1 S. 138, ad Gal. 1, 15: „Si hus venisset, ich hette auch holtz und stro etc., Si non manu, tamen consentiente corde". Aus dem Jahre 1531. Rörers Druck ist wiederum nicht nur wortreicher, sondern auch radikaler. Darnach hätte Luther solchen Abscheu vor dem Namen Huß gehabt, daß er es für ein Verbrechen hielt, auch nur an ihn zu denken. „Nam adeo abhorrebam vel ipsum nomen Joannis Huss, ut etiam cogitare de eo sceleratum et impium ducerem. Adeoque zelabam pro Papa, ut ad occidendum Johan. Huss ipse ferrum et ignem subministrassem, si non opere, tamen consentiente corde. Et putassem me summum obsequium Deo praestare." WA 40, 1 S. 138.

149) Vgl. den Text in Anm. 148.

150) Vgl. S. 61. 151) Bd. 1, 285 Anm. 4.

152) WA 8, 45; Rationis Latomianae confutatio, Juni 1521.

153) Ebd.

154) Auch W. Köhler hat in seinen Untersuchungen über „Luther und die Kirchengeschichte", 1900, S. 167, Zweifel geäußert: „Man wird billig fragen dürfen, ob hier nicht die Erfahrung späterer Jahre mitspricht." Angeblich hat Luther viel Gutes in den Predigten von Huß bemerkt und sich entsetzt, daß ein solcher Mann als Ketzer getötet worden sei. Christlich und gewaltig habe derselbe, wie er sich damals überzeugte, die Schrift führen können. EA 65, 81. Grisar, Bd. 1, S. 83.

155) „Et hodie Boemi, vicini nostri: qui in omni mundicia pene nos excedunt, excepto corde, quod spiritualis superbia polluit." WA 3, 292; vgl. ebd. S. 334 und die Scholien zum Römerbrief, ArefBA 1, 2 S. 315. Serner WA 1, 69. 697; 3, 361; 4, 345.

156) Seidemann: Anton Lauterbachs Tagebuch auf das Jahr 1538, S. 108; unter dem 5. Aug. Vgl. die zu Torgau 1544 gehaltene Einweihungspredigt über das Evangelium am 17. Sonnt. n. Trin., EA 17, 252.

157) Vgl. S. 16. 158) Bd. 1, 185. 159) Ebd. S. 204.

160) Vgl. K. Müller: Kirchengeschichte, Bd. 2, 1 S. 39.

161) TR 1 Nr. 644, Herbst 1533. Die Tischrede läßt den Charakter der Mystik nicht klar erkennen. Wohl nennt Luther Bonaventura als seinen Führer. Das ist jedoch nicht entscheidend. Denn Luther hatte gelernt, Platoniker und Thomisten occamistisch zu deuten. Es ist darum von vornherein wahrscheinlich, daß er es mit der quietistischen Mystik versuchte. Erkenntnistheoretisch blieb Luther jetzt und später Occamist. Daran hat auch die Bekanntschaft mit Augustin nichts geändert. Böhmer behauptet zwar, Augustin habe auf Luther einen solchen Eindruck gemacht, daß er versuchte, nach Weise der Neuplatoniker sich zu Gott zu erheben. (Böhmer: Luther im Lichte der neueren Forschung, 3. Aufl., S. 52.) Ein Beweis wäre aber erwünschter gewesen. Offenbar hat sich Böhmer von Hunzinger inspirieren lassen. (Dazu vgl. Scheel, SchrDfRG Nr. 100 S. 164—173.) Luther selbst hat nie von einem solchen Einfluß Augustins gesprochen; und was wir aus der Zeit der ältesten Beschäftigung mit Augustin aus Luthers Feder besitzen, zeigt unverfälschten Occamismus. „Platonische" Mystik ist ihm bewußt erst in Dionysius Areopagita entgegengetreten. Augustin hat er durch die Brille des Occamismus gelesen, soweit es sich um die Probleme der Dialektik handelt. In den ersten Klosterjahren fehlte alles, was ihn auf den Weg der Neuplatoniker hätte führen können. Wenn der Reformator gelegentlich von seinen mystischen „Spekulationen" redet, so deutet dies nicht auf irgendwelche Beschäftigung mit „spekulativer" Mystik. Seinem eigenen Sprachgebrauch zufolge ist der Ausdruck neutral. Spekulieren ist nachsinnen. Im übrigen hat sich der Reformator, wie viele nach ihm bis in die Gegenwart, den Unterschied der spekulativen und quietistischen Mystik nicht deutlich gemacht. Er kannte nur eine mystische Theologie, als deren Hauptvertreter ihm später der Areopagite erscheint. Ausdrücke der spekulativen Mystik mit solchen der quietistischen zu vermengen konnte ihm darum nicht schwer fallen. Man wird nun erst recht sich hüten, ohne weiteres aus dem Ausdruck auf die Sache zu schließen. Der Reformator, der von der mystischen Vereinigung Gottes mit der Seele durch Union des Intellekts und Willens berichtet (TR

Digitized by Google

a. a. O.), wird als Kloſterbruder der in ſkotiſtiſchen und occamiſtiſchen Kreiſen heimiſchen quietiſtiſchen Myſtik den Tribut gezollt haben.

162) TR 1 Nr. 644, Herbſt 1533.

163) Enarr. in Jes. c. 9, 1543 gehalten, 1546 von Joh. Freder veröffentlicht; EA opp. ex. lat. 23, 401: „Si . . parvulum hunc, natum de virgine, ex oculis seposueris, et speculationes de divinitate interim sectatus fueris, numquam deum cognosces. Nam fui et ego in ista schola, ubi putavi me esse inter choros angelorum, cum tamen inter diabolos potius sim versatus.“ Auch dieſe Vorleſung Luthers iſt vom Herausgeber recht frei überarbeitet worden. Lücken im Manuſkript Rörers, des Schreibers, wurden für den Druck vom Herausgeber ergänzt.

164) WA 38, 148 f.; vgl. S. 26 dieſes Bandes. 165) WA 38, 148.

166) Ein Beweis iſt überflüſſig. Die Briefe aus der Zeit ſeines Diſtrittsvikariats und die Vorleſung über den Römerbrief reden eine deutliche Sprache.

167) EA 17, 139 Predigt zu Leipzig über das Evangelium des 10. Sonnt. n. Trin., 12. Aug. 1545, gedruckt zu Nürnberg 1545; WA 49, 602; Einweihungspredigt über das Evangelium am 17. Sonnt. n. Trin. zu Torgau 1544 gehalten. — WA 47, 589; aus den Predigten über Matth. 18—24, 7. Dez. 1539. — In epist. St. Paul ad. Gal. Comm., 1531, in Gal. 1, 15; WA 40, 1, S. 137: „Interim alebam sub ista sanctitate, fiducia mea diffidentiam dei, blasphemiam, timoren sentiebam . . . Ista pericula non vidi tum.“ — WA 44, 260; in Gen. c. 37, 12—14. — Aus dem Sermon am Tage Johannes, 24. Juni 1525, WA 17, 1 S. 309: „Und ynn der ſumma eyn monchiſche heyligkeyt an ſich genomen, das wir ynn einem ſcheyn gleyſſender werck ſind eynher gangen, alſo das wir auch ſelbs nicht anders gewuſt haben, denn das wir von der ſcheyttel an bis zur ferſen gantz heylig geweſen, haben alleyn die werck und den leyb, nicht das hertze angeſehen.“ — Brief an G. Spenlein, Wittenberg 8. April 1516, Enders 1, 29.

168) S. 56 f. 169) Ebd.

170) WA 8, 574: „Verum ego securus in iustitia mea te velut hominem audivi et fortiter contempsi, nam ex anima id verbi contemnere non potui.“

171) Dalentin Bavarus: Rapsodiae, a. a. O. Bd. 2, 754.

§ 6.

1) AreſBA 1, 2 S. 109. 2) Enders 8, 161. 3) S. 121 f.

4) Biel, expos. can. miss. lect. 7. 5) Ebd.

6) WA 8, 633; de vot. mon., 1521. — Denifle hat in dieſer Formulierung des Reformators eine große „Verſchmitztheit“ entdeckt (Deniſle: Luther und Luthertum, S. 51). Denn die Auguſtiner Eremiten gelobten nicht die Regel, ſondern zu leben der Regel gemäß oder nach der Regel. Luther aber wählte die andere Formulierung, um den Eindruck zu erwecken, als habe er jeden Satz und jede Mahnung der Regel gelobt. Wenn er darum als Eremit nicht in Begleitung anderer den Baderaum aufgeſucht hätte, würde er das Gelübde gebrochen haben. Ohne dieſe Verdrehung des Mönchsgelübdes konnte aber Luther nicht auskommen. Denn er mußte den Widerſinn der Kloſtergelübde nachweiſen. Auf geradem Wege war dies nicht möglich. Ueber die Haltloſigkeit dieſer Polemik Deniſles braucht hier kein Wort verloren zu werden. Vgl. O. Scheel in BA ErgBd. 2, 184 ff. und A. V. Müller: Luthers theologiſche Quellen, S. 43 ff.

7) Jordan von Sachſen, den Deniſle nur unvollſtändig zitiert (Denifle: Luther und Luthertum, S. 52 Anm. 2), fragt: „An omnia, quae continentur in regula, obligent ad culpam? vel quod idem est sub praecepto?“ Er antwortet zunächſt: „Dicit autem quidam solennis Doctor: quod sic, propter verbum: ‚Praecipimus‘ in principio Regulae positum.“ A. V. Müller a. a. O. S. 45.

8) A. V. Müller a. a. O. 9) Vgl. S. 24.

10) Verfaſſer iſt Coriolan von Cori, General der Auguſtiner Eremiten. A. V. Müller a. a. O. S. 46.

11) „Ut ergo cuncta ista servantur .... Per hoc signum universale ‚cuncta‘ ostendit

Digitized by Google

nullum absque peccato nos posse mandatum preterire .... Per hoc quod dicit ‚et si quid servatum minus fuerit' docuit non solum aliquid omittere crimen esse, sed etiam si minus bene adimpleatur fore culpabile. Per idem quod sequitur ‚non negligenter pretereatur' non solum negligentiam, sed omnes pretermissionis modos damnat". (A. D. Müller a. a. O. S. 46.) Wurde außerdem in der Profeß nicht nur Gott und der Jungfrau, sondern auch dem seligen Augustin Gehorsam gelobt, was in vielen Augustinerklöstern üblich war, so verpflichtete sich der Betreffende nach Jordanus unter Todsünde auf alle Gebote der Regel: „Promittere enim obedientiam beato Augustino secundum eius regulam, quid est aliud quam eius regulam indefinite et generaliter ad omnia contenta eius se obligare". Jordanus lehnt darum diesen Zusatz ab, da er eine durchgehende obligatio gravis den Brüdern nicht auferlegt wissen möchte. A. D. Müller, a. a. O. S. 46 Anm. 1.

12) Die drei vota substantialia Gehorsam, Keuschheit und Armut.

13) Die Konstitutionen der Dominikaner von 1507 schreiben: „Declaramus quod ex voto nostre professionis tenemur et obligamur caste et sine proprio vivere et regulam ac constitutiones non contemnere." (A. D. Müller, a. a. O. S. 48). Luther polemisiert in seiner Schrift über die Mönchsgelübde ausdrücklich gegen den Versuch, die Verpflichtung des Gelübdes sub gravi auf die drei „wesentlichen" Bestandteile zu beschränken. Er kennt diese Abschwächung zur Genüge, versagt ihr aber die Berechtigung. Das darf beachten, wer die Mönchsjahre Luthers untersucht.

14) Denifle hat es trotzdem für statthaft gehalten, Luthers Aeußerungen über sein Klosterleben an Thomas von Aquino und den Verpflichtungen des Predigerordens zu messen. Nun mochte es ihm nicht mehr schwer fallen, den Reformator zum Lügner zu stempeln. Aber als Historiker hat sich Denifle damit keinen Ruhm erworben.

15) TR II Nr. 1351, zwischen 1. Jan. und 23. März 1532.

16) EA 44, 347. 17) Ebd. 18) Const. c. 24.

19) Denifle und Grisar haben es behauptet. Grisar wiederholt jedoch im wesentlichen nur, was Denifle ausführt. (Grisar Bd. 3, 686). Freilich ist er höflicher als Denifle, der Luther schlechtweg zum Lügner stempelt, weil er behaupte, es sei eine große Todsünde gewesen, wenn ein Mönch ohne Skapulier die Zelle verlassen hätte (Denifle a. a. O. S. 54). Grisar meint nur, kein Vernünftiger sei solcher Angst fähig gewesen. Aber es ist keineswegs sicher, daß Luther wirklich geglaubt hat, eine Todsünde begangen zu haben, wenn er die Zelle ohne Skapulier verließ. In einer Predigt vom 2. Adv. 1534 über Lk. 21, 25 f. heißt es zwar, es sei eine große und schwere Todsünde gewesen, wenn ein Mönch „etwa aus Vergessen den Schöpler unter der Kappe nicht angelegt" hätte. Aber der Wortlaut dieser Predigt fußt auf einer Nachschrift Rörers, kann darum nicht als authentisch angesprochen werden. Es gibt kein einwandfreies Zeugnis für Denifles Behauptung. EA 44, 347 lesen wir in dem von Denifle zitierten Satz nur, daß Luther nicht so kühn gewesen wäre, das Skapulier abzulegen. Er hätte also nur befolgt, was die Konstitutionen ihm geboten. Einer Todsünde wird nicht gedacht. EA 48, 203 wird zwar gesagt, die Papisten hätten alles voller Todsünde gemacht, „ein Mönch durfte ohne Schöppler nicht gehen". Der Zusatz „aus der Zelle", auf den Denifle Gewicht legt, fehlt jedoch im Text. Es könnte, wie A. D. Müller überzeugt ist, das „Gehen" coram publico auf der Straße gemeint sein. Das sei in manchen Orden nicht nur eine Todsünde, sondern auch unter der Strafe der Exkommunikation verboten gewesen (A. D. Müller, a. a. O. S. 26). Auch die Tischrede TR II Nr. 1351 bleibt neutral: „Solus Gerson valet ad mitigandas conscientias, ipse eo pervenit ut diceret: Ah, es muß ieh nitt alles ein todt sund sein: facere contra papam, nicht ein schepler anziehen, horas nicht petten etc." — In der Vorlesung über die Genesis nennt Luther neben Gerson auch „andere", die „mit Recht" sich dagegen ausgesprochen hätten, auf dem Gesetz zu bestehen und jede Dispensation für unzulässig zu erklären: „Hoc quidem est sine dispensatione urgere legem, et oblivisci, quod omnium legum finis sit dilectio: Igitur Gerson et alii hanc severitatem merito improbarunt." (WA 42, 504; 1539). Darnach ist der Anfang der Tischrede: „Solus Gerson" zu bewerten. Die aus verschiedenen Jahren stammenden, teilweise unsicher überlieferten Mitteilungen Luthers lassen doch vermuten, daß von vornherein jene „Linderung" des mönchischen Gesetzes ihm bekannt war, die er

Digitized by Google

bei den Karthäusern vermißte. Aus einer besonderen Not hat Gerson ihn demnach nicht befreit. Und auch die von Staupitz den Klöstern seines Befehlsbereichs auferlegten Konstitutionen kannten „Dispensationen" mancherlei Art. Nichts gestattet uns zu behaupten, daß Luther davon nichts gewußt oder es geflissentlich ignoriert habe. Wer freilich auf eine vereinzelte Tischrede sich stützt oder lässig weiter gegebene Predigten Luthers zur Grundlage seines Urteils macht, kann auf Behauptungen verfallen, wie sie Denifle vorgetragen hat, oder sich berechtigt glauben, eine innere Dramatik festzustellen, die in solcher Form nicht bestanden hat. Er hat nicht unter einem „steifen" Gesetz geseufzt, bis er durch Gerson es abschwächen lernte. Wo auch erzählt er dergleichen? Ueber die Geltung des Gesetzes und die Möglichkeit von Dispensationen unterrichtete man ihn im Kloster. Darin zu unterweisen war keineswegs unnötig. Selbst einem Schatzgeyr, der der Reformators Urteil über die Verbindlichkeit der Gelübde bekämpfte, war es nicht gewiß, daß nur die „Verachtung" in Todsünde verstricke: „Non credo, facile peccatum committi mortale, si citra contemptum transgrediatur." (Schatzgeyr: opera omnia, Ingolstadt 1543, Bl. 155). Das mönchische Gesetz konnte darum sehr wohl Luther Anfechtungen bringen. Und ebenso begreiflich ist es, daß man ihnen zu wehren suchte. Das freilich brauchte ihn später nicht zu hindern, Gerson als den „Doktor Tröster" zu rühmen. Auf die zugängliche, jederzeit zu kontrollierende Literatur sich zu beziehen war natürlich und zweckmäßig. Und der in den Klöstern viel gelesene Dr. consolatorius konnte ihn vor anderen belehrt haben. Aber auch die „anderen" hat er erwähnt. Und um seelische Konflikte schwerster Natur handelt es sich überhaupt nicht, sondern nur um solche Schwankungen, die mit der Eingewöhnung in das Klosterleben verbunden waren. In den Biographien ist dennoch Johannes Gerson gern ein besonderer Einfluß auf Luthers religiöse Entwicklung im Erfurter Kloster zugesprochen worden. Aus schwersten geistlichen Anfechtungen soll er ihn herausgerissen haben. Dergleichen stellt wiederum eine ganz unzulässige Ausbeutung einer Tischrede dar. W. Köhler hat richtig beobachtet (Luther und die Kirchengeschichte, I 1, S. 344), daß Gerson erst in späteren Jahren als Kirchenpolitiker Luther bedeutungsvoll wurde. Er ist geneigt, die Bedeutung Gersons für die ersten Klosterjahre Luthers kaum allzu hoch zu schätzen.

20) WA 42, 504; enarr. in Gen. 1539. — TR II Nr. 1351; vgl. E. Kroker: Luthers Tischreden in der Mathesischen Sammlung, 1903, S. 297 Nr. 590, Winter 1542/43.

21) TR II Nr. 1351: „Fuit autem Gerson vir optimus. . . sed non pervenit eo, ut conscientias Christo et promissione consolaretur, sed tantum extenuatione legis dixit: Ah, es mus nicht alles so hart sündt sein, et ita solatur manente lege."

22) E. Kroker a. a. O. Tischrede Nr. 590.

23) Vgl. Anm. 6. 24) Anm. 4. 25) Vgl. S. 34 f. 45 f.

26) Hausrath, Bd. 1, 33. 27) Ebd.

28) Hausrath in den neuen Heidelberger Jahrbüchern, 1896, S. 174. Die Begründung ist wenig überzeugend. Denn sie wird der Beobachtung entnommen, daß Luther in den späteren Schilderungen seines Werkdienstes auch des täglichen Messehaltens gedenke. Wie konnte aber der Reformator die Messe vergessen, wenn er die Werke aufzählte, die er im Kloster zu verrichten hatte? Die Messe war ja vor anderen Werken gotteslästerlicher Dienst gewesen. Das ist aber ganz reformatorisch geurteilt. Nie kann es heißen, daß gerade die Verpflichtung, die Messe zu zelebrieren, Luther in den ersten Klosterjahren besondere Pein bereitete.

29) Grisar Bd. 2, 475. 30) Ebd. Bd. 1, 99. 31) Ebd. und 3, 686.

32) Vgl. S. 47 ff.

33) Von dem Mißbrauch der Messe; WA 8, 508.

34) Ebd. Vgl. EA 1, 114 f.

35) WA 8, 508.

36) S. 46.

37) „Nicht daß mir wohlgefiele eines jeglichen Mutwille, die Form des Sakraments zu ändern." WA 8, 508.

38) Biel, Expos. can. miss. Bl. 14.

Digitized by Google

39) Vgl. S. 46.

40) E. Kroker a. a. O. S. 297 Nr. 590, Winter 1542/43. 41) Ebd.

42) WA 8, 508. 43) Ebd. 508. 44) Ebd. 508 f.

45) „Gerson et ceteri patres haben gesagt, man sol nur in prima intentione bleiben." W. Preger: Joh. Schlaginhaufen, Tischreden Luthers aus dem Jahre 1531 und 1532, S. 19, Nr. 56, Dez. 1531.

46) Im übrigen sind auch dem protestantischen Geistlichen liturgische Versehen keine gleichgültige Sache.

47) W. Preger a. a. O. S. 19.

48) TR IV Nr. 3926; vom 27. 7. 1538.

49) WA 31, 1 S. 226; aus der Widmung an Hans von Sternberg zur Auslegung des Ps. 117, 27. Aug. 1530.

50) G. Kawerau: Luther in katholischer Beleuchtung, Schr VfRG Nr. 105, S. 32 f. Grisar will aus dieser Bemerkung eine charakteristische Nachlässigkeit des zu regelmäßiger Feier der Messe verpflichteten, aber nur „öfter" sie zelebrierenden Meßpriesters beweisen. Er müht sich nutzlos um eine verlorene Sache. Luther war nicht nachlässiger, sondern eifriger, als gefordert wurde. (Vgl. G. Kawerau, a. a. O.) Zwar weiß Grisar, daß Luther nie gern die Messe gelesen habe. Und er kann sich auf ein eigenes Zeugnis des Reformators berufen (Grisar, Bd. 2, 475). Aber auch hier ist es ihm geglückt, ein nicht authentisches Wort dem Beweis zu Grunde zu legen. Es findet sich in dem gedruckten Text einer Predigt, die Luther 1545 in der Stiftskirche in Merseburg gehalten hat. Matthias Wankel, Pfarrer zu St. Moritz in Halle, hat die Predigt 1546 herausgegeben. (Vgl. EA 19, 25. 39.) Das dürfte genügen, um die Tragfähigkeit des Bodens zu erkennen, auf den Grisar sich begeben hat. Im übrigen vgl. TR III Nr. 3428 und die folgenden Ausführungen in der Darstellung.

51) TR III Nr. 3428; 27. Sept. 1533.

52) WA 31, 1 S. 226; aus der Widmung an Hans von Sternberg. Vgl. WA 1, 389 f; Freiheit des Sermons, päpstlichen Ablaß und Gnade anlangend, 1518. Hier erzählt er „von dem Altar und Kirchen in Rom", in welchen man Seelen mit Messen erlöst. Er bekennt, selbst „mehr denn eine Messe daselbst" für die Seelen gelesen zu haben.

53) Ebd.

54) EA 19, 39; vgl. Anm. 50.

55) EA 31, 385; ein Brief D. Martin Luthers von seinem Buch der Winkelmesse an einen guten Freund. Anno 1534. Vgl. WA 38, 211; Von der Winkelmesse, 1533.

56) Seidemann: Anton Lauterbachs Tagebuch auf das Jahr 1538, S. 108; 5. Aug.

57) WA 8, 574; aus dem Widmungsschreiben der Schrift de votis monasticis an Hans Luther, 1521.

58) WA 46, 663 f.; aus Luthers Predigten über die ersten Kapitel des Johannes Evangeliums; zu Joh. 1, 17, aus dem Jahre 1537. Nach Luthers Tod von Aurifaber auf Grund dreier Nachschriften herausgegeben. — WA 47, 109; aus den Predigten über das 3. und 4. Kapitel Joh., 14. Sept. 1538. — WA 47, 460; aus den Predigten über Matth. 18 bis 24, 1538. — WA 47, 589; aus den Predigten über Matth. 18 bis 24, 7. Dez. 1539. — WA 33, 435; Auslegung des 6., 7. und 8. Kap. des Joh., 12. Aug. 1531. — WA 46, 782; Auslegung des 1. und 2. Kap. Joh. 1537/38. — EA 47, 381; Predigten über das 3. und 4. Kap. Joh. 1537/40.

59) Vgl. S. 117 f.

60) An der Verbindlichkeit des feierlichen Mönchsgelübdes wagte Luther noch 1520 nicht zu rütteln.

61) „Verum ego securus in iustitia mea te velut hominem audivi et fortiter contempsi, nam ex anima id verbi contemnere non potui". WA 8, 574.

62) Ebd.

63) Bd. 1, 246.

64) Von seinen Anfechtungen im Kloster hat Luther oft erzählt. Vgl. TR 1 Nr. 122. 352. 461. 518. 979; II Nr. 1351. 2268 b. 2283. — Was wir aus den Tischreden erfahren,

Digitized by Google

iſt freilich nicht ohne weiteres zu verwenden. An der Tatſache ſelbſt zu zweifeln iſt unmöglich. Trititia gehörte zu den bekannten Plagen der Mönche. In frühen und ſpäten Kloſterjahren, vor und nach der Entdeckung des Evangeliums hat Luther unter Anfechtungen gelitten. Daß er immer traurig einherging, wie es im Brief an Hieronymus Weller vom Juli 1530 heißt — „Cum primum in monasterium essem profectus, evenit, ut semper tristis et moestus incederem, nec poteram tristitiam illam deponere. Quapropter consulebam et confitebar Doctori Staupitio, cujus viri libenter facio mentionem, eique aperiebam, quam horrendas et terrificas cogitationes haberem“ — iſt allerdings unwahrſcheinlich. Es widerſpricht auch dem, was wir bisher über die Kloſterjahre Luthers erfuhren und erinnert ſofort an jene Tiſchrede vom Jahre 1537, derzufolge Luther als Magiſter immer traurig einherging (Bd. 1, 246; TR III Nr. 3593, zwiſchen 27. Mai und 18. Juni 1537). Entweder hat Luther hier ſummariſch geurteilt und muß nach anderen, ſichereren und individuellen Angaben korrigiert werden, oder der Fehler muß anderen zur Laſt gelegt werden. Der Text des Briefes iſt nämlich nicht ganz ſicher auf uns gekommen. Vgl. die textkritiſche Anmerkung Enders 8, 161. Luther kann geſchrieben haben: „ut essem tristis et moestus incederem.“ In dieſem Fall wäre jeder Anſtoß beſeitigt. Im übrigen bleibt es bei der Tatſache, daß Luther ſchon während der erſten Kloſterjahre von Anfechtungen heimgeſucht wurde.

65) TR 6, 159: „Saepe eum cogitantem attentius de ira dei aut de mirandis poenarum exemplis tanti terrores concutiebant, ut pene exanimaretur. Ac vidi ipse, cum in quadam doctrinae disputatione propter intentionem consternatus, in vicino cubiculo se in lectum collocavit, ubi hanc sententiam crebro repetitam miscuit invocationi: ‚Conclusit omnes sub peccatum, ut omnium misereatur‘.“

66) Vgl. u. a. TR I Nr. 461, vom 19. Febr. 1533; TR II Nr. 2268 b, zwiſchen 18. Aug. und 26. Dez. 1531. Enders 6, 173; Brief an Gerh. Dilskamp, vom 1. Jan. 1528.

67) Enders 8, 159 f; Brief vom Juli (?) 1530, an Hieronymus Weller in Wittenberg. — TR II Nr. 2268 b, zwiſchen 18. Aug. und 26. Dez. 1531; vgl. Seidemann: Lauterbachs Tagebuch, S. 49. 73.

68) TR II Nr. 2283, zwiſchen 18. Aug. und 26. Dez. 1531.

69) Enders 8, 159; Brief an H. Weller, 1530, Juli (?).

70) TR I Nr. 455, Febr. 1533; Enders 8, 5.

71) Enders 8, 5; Brief an H. Weller in Wittenberg, 19. Juni 1530.

72) TR I Nr. 455; Febr. 1533.

73) WA 1, 557. Uebrigens nicht zehn Minuten, wie immer wieder erzählt wird. Luther ſchreibt: den zehnten Teil einer Stunde.

74) Katzeberger S. 58; J. Köſtlin Bd. 1, 727 f.

75) TR I Nr. 137, zwiſchen 30. Nov. und 14. Dez. 1531; vgl. TR II Nr. 2518 a, Weihnachten 1531. Dazu vgl. G. Kawerau in der Zeitſchrift des Harzvereins 1881, Heft 14, S. 55. — H. Grisar legt dies Ereignis in die erſten Erfurter Kloſterjahre (Grisar Bd. 1, 11 f.). Er ſcheint nicht zu wiſſen, daß es ſich um eine Eisleber Prozeſſion handelt. Oder glaubt er über die Ortsangabe des Textes hinweggehen zu dürfen?

76) „Ante decem annos primum sensi hanc desperationem et irae divinae tentationem.“ (TR II Nr. 1263, vom 14. Dez. 1531; TR II Nr. 1347, zwiſchen 1. Jan. und 23. März 1532.) Als er Staupitz ſeine Not klagte, ward ihm die Antwort, er habe ſie nie geſpürt. Gott tröſtete dann Luther durch ſeine Engel, durch Kampf und Schreiben. Mit den Erfurter Jahren hat dieſe Erinnerung gar nichts zu tun.

77) WA 3, 549 ſagt Luther ſeinen Hörern in der Vorleſung, er habe die Zerknirſchung des Pſalmiſten und Auguſtins nicht an ſich ſelbſt erfahren. Er wagt alſo nicht das Erlebnis der ſchwerſten inneren Erſchütterung ſich zuzuſprechen. Jenen Anfall, den er 1518 beſchreibt, kann er darum ſchwerlich ſchon 1513 gehabt haben. Denifles Einfall, Luther habe, wie er hier ſelbſt bezeuge, keinen Bußernſt beſeſſen, verdient keine Beachtung. Wohl aber darf dies Bekenntnis Luthers biographiſch verwertet werden. Es würde ſchwer verſtändlich, wenn Luther ſchon 1513 ſo furchtbare Anfechtungen erlebt hätte, wie ſie 1518 von ihm geſchildert werden. Wenn irgend etwas, ſo war dies eine compunctio, derjenigen

Digitized by Google

eines Auguſtin gleichwertig. Luther konnte deſſen compunctio nicht draſtiſcher beſchreiben als die eigene. Das Zeugnis aus dem Jahre 1513 kann darum nicht einfach, als wäre es ſelbſtverſtändlich, auf die erſten Kloſterjahre bezogen werden. Die Geſchichte der Anfechtungen Luthers geht ſeiner Entwicklung vom Katholizismus zum reformatoriſchen Evangelium nicht parallel.

78) TR I Nr. 518, Frühjahr 1533. Aehnlich heißt es ein andermal: Als er in dem Spital krank lag, in dem auch Schlaginhaufen ſich befand, habe niemand ihn verſtanden und niemand ihn tröſten können, auch nicht Staupitz, der einmal dem Klagenden erwidert habe: „Magiſter Martin, ich verſtehe nicht." TR II Nr. 2283, zwiſchen 18. Aug. und 26. Dez. 1531. Die Tiſchreden TR II Nr. 1263, vom 14. Dez. 31, und TR II Nr. 1347, zwiſchen 1. Jan. und 23. März 1532 können hier nicht benutzt werden. Denn ſie wollen ein Erlebnis aus der Zeit des Ablaßſtreites ſchildern. Vgl. Anm. 76.

79) TR II Nr. 518. Luther will z. B. überhaupt kein Weib im Orden geſehen und gehört haben, während er an anderer Stelle verſicherte, er habe dreimal von Frauen Beichte entgegengenommen. Vgl. § 5 Anm. 124, S. 369.

80) Es ſcheint ein regelmäßiger Verkehr mit Staupitz vorausgeſetzt zu ſein, wie er nur in Wittenberg beſtand.

81) Vgl. Anm. 76. Es wäre alſo aus einem überraſchenden Einzelfall eine allgemeine Verſtändnisloſigkeit geworden. Staupitz erläuterte, nichts davon zu „ſpüren" (sentire). Daraus wäre im deutſchen Text geworden: „Ich verſtehe es nicht."

82) WA 3, 549.

83) Ebd.

84) „Nam ita vivere, ut sentias, Deum tui oblitum, hoc grammaticus quid sit, non intelligit. Perfectissimi Sancti sunt, qui ista intelligunt, et deum obliviosum, ut sic dicam, ferre in fide possunt . . . Ac paulo exercitatiores Monachi hanc tentationem aliquando experti sunt, vocarunt enim suspensionem gratiae." WA 42, 336; in Gen. 8, 1.

85) TR I Nr. 518, Frühjahr 1533.

86) Die Tiſchrede läßt keine andere Deutung zu. Sie erzählt keinen vereinzelt gebliebenen Vorgang, ſondern eine typiſche Erfahrung Luthers. Die Antwort Staupitz' bezieht ſich auf alle Beichten Luthers. „St. habe ich oft gebeichtet, nicht von Weibern, ſondern die rechten Knoten. Da ſagte er: Ich verſtehe es nicht. Das hieß denn recht getröſtet." TR I Nr. 518.

87) TR II Nr. 2283.

88) Enders 8, 159 f.

89) Vgl. S. 15 f. 90) S. 25. 91) S. 11. 28 ff.

92) Ueber die Mindeſtforderung der Ordensſatzung hinaus ſoll er täglich gebeichtet haben. So lieſt man im gedruckten großen Galaterbriefkommentar (WA 40, 2 S. 92), und darum auch in den Darſtellungen. Doch auch hier hat Köret eigenmächtig geſchaltet. In der Handſchrift ſteht nichts davon. WA 40, 2 S. 92.

93) Offenbar ſeinem Pädagogen. Wenn ſich der Vorfall im Jahr des Noviziates ereignete, wird nur der Novizenmeiſter der Beichtvater geweſen ſein. Jeder andere Beichtvater, ſelbſt der Prior, wäre unwahrſcheinlich.

94) TR I Nr. 122; zwiſchen 30. Nov. und 14. Dez. 1531. 95) Ebd.

96) TR I Nr. 461; 19. Febr. 1533.

97) „Ita sine timore inferni nullus est nec esse debet, nisi sit perfectissimus." WA 4, 664; aus der Predigt vom 27. Dez. 1514 (?) (1515?).

98) Dies beſtätigt zugleich die ſpäteren Angaben der Tiſchreden.

99) „Ideo sanctorum timor semper est mixtus timore sancto et servili, sed proficiunt de servili semper magis magisque ad sanctum, donec nihil nisi deum timeant." Ebd.

100) „Quia qui non undique omnia timet, non circumspicit. Qui autem timet, nihil negligit, quia sedule vigilat et omnia timet. . . Ideoque timore opus est, qui hunc teporem excitet et excutiat somnum, scilicet ut cogitemus et estimemus, quia securitas omni adversitate peior et terribilior est." WA 3, 423; Sch. zu Pſ. 68 (69), 4.

101) „Vultus autem domini super etc. Hoc est verbum terribile. Quodsi crederemus

Digitized by Google

verum esse, sicut est verrissimum, quis dubitat, quin multo cautiores ambularemus? Multum deest nobis fides ad istud verbum valde. Quoniam omnia nuda sunt oculis eius... Horribile est cogitare, quod divina maiestas habet intentum et adversum vultum super facientes mala et intelligit omnia opera eorum, videns omnes filios hominum." WA 3, 190; Sch. zu Pſ. 33 (34), 17.

102) TR 1 Nr. 122; zwiſchen 30. Nov. und 14. Dez. 1531.

103) Vgl. Haustath 1, 41. Erſt Staupitz ſoll die rechte Medizin gefunden haben, als er Luther zum Studium, d. h. zur Arbeit beſtimmte. Dadurch wurde er vom Fluch der Einſamkeit, von Traurigkeit und Melancholie erlöſt. In dieſer Schilderung iſt alles unſicher. Im übrigen wußten die mönchiſchen Seelſorger, auch ein Biel ſehr wohl, daß Angefochtene zur Tätigkeit angehalten werden ſollten.

104) WA 3, 423; Sch. zu Pſ. 68 (69), 4.

105) „Credo autem multos nunc (et potissimum ex me et aliquibus experior) experiri hanc prophetiam (Jeſ. 38, 14). Quia optime quidem sciunt omnia, que credenda sunt, sed ita egre possunt credere et eis assentire, ut videantur velut quodam somno opprimi et gravi corde fieri, nec sursum elevare ad dominum posse. Hoc est quod dicunt, velle quidem eos libenter credere et paratos esse, sed nescire quomodo fiat, ut non fervide possint" (WA 3, 423). Dies ſchon aus dem Jahre 1514 ſtammende Bekenntnis ſpricht freilich zunächſt von Erfahrungen der jüngſten Vergangenheit und Gegenwart. Auch beanſprucht Luther ſeine Sonderſtellung. Aber das bliebe im Einklang mit dem, was uns bereits von den geiſtlichen Anfechtungen Luthers bekannt wurde. Und Glaubensanfechtungen ſuchten ihn nicht erſt damals heim. Was er hier beſchreibt, iſt eine alte Erfahrung. So findet er denn auch im folgenden unſchwer den Weg zum Typiſchen und die Warnung vor den dort lauernden Gefahren.

106) Bd. 1, S. 88 f. 107) Vgl. S. 2. 108) Vgl. S. 37 f.

109) Lauterbachs Tagebuch S. 130, 12. Sept. 1538. Vgl TR III Nr. 3232a. b. c., zwiſchen 9. 6. und 12. 7. 1532.

110) Ebd.; TR II Nr. 1681, zwiſchen 12. Juni und 12. Juli 1532 (Schl.).

111) Vorrede Melanchthons zum 2. Bd. der geſammelten Werke Luthers, Wittenberg 1546; CR 6, 159 f.

112) Bibliothek deutſcher Schriftſteller aus Böhmen. Bd. 9: Johannes Matheſius, Luthers Leben in Predigten. Kritiſche Ausgabe mit Kommentar von G. Loeſche. 2. Aufl. Prag 1906, S. 21 f. „Weyl er aber tag vnd nacht im kloſter ſtudiret vnd betet vnd ſich darneben mit faſten vnd wachen kaſteyet vnnd abmergelt, war er ſtetig betrübt vnnd trawrig, vnnd all ſein Maßhalten jhm kein troſt geben wolte, ſchickt jhm Gott ein alten Bruder zu im Kloſter zum Beichtuatter, der tröſtet jhn auff die gnedige vergebung der ſunden im Symbolo apoſtolorum vnnd leret jn auß Sanct Bernhards predigt, er müſte für ſich ſelber auch glauben, daß jm der barmhertzig Gott vnd Datter durch das einige opffer vnnd blut ſeines gehorſamen ſones vergebung aller ſunden erworben vnd durch den heyligen Geiſt inn der Apoſtoliſchen Kirchen durchs wort der Abſolution verkündigen ließ. Diß iſt vnſerm Doctor ein lebendiger vnd trefftiger troſt in ſeinem hertzen geweſen, des er ſich nachmals wider im Sequentz zu Weynachten tröſtlich erinnert, da er den Vers ſang: O beata culpa quae talem meruisti redemptorem. Wie er diß ſeines Beichtuatters mit groſſen ehren offt erwehnt vnd jm hertzlich gedanket hat." Auch in Selneckers Hildesheimer oratio de vita Lutheri leſen wir den letzten Satz. Er iſt natürlich von Matheſius übernommen, den Selnecker auch ſonſt benutzt hat..

113) Die Kenntniſſe der alten „Biographen" ſind auch hier über die Maßen dürftig und heillos unklar. An kritiſchen Bemühungen fehlt es natürlich ganz. Statt deſſen werden die Kloſterjahre gern mit einigen kurzen Sätzen geſchildert, die ganz dem Stil der laudatio angehören und von keinem Hauch der Wirklichkeit berührt ſind. Selbſt ein V. L. v. Seckendorf (Commentarius historicus et apologeticus de Lutheranismo, Leipzig, 1694) zahlt auch hier den Biographen des 16. Jhd.s einen mächtigen Tribut. So erzählt er (S. 21), Luther ſei einſt tödlich erkrankt. Da habe er einem alten Mönch ſeine Schrecken mitgeteilt. Der Greis aber tröſtete ihn ſehr, als er den Artikel des Symbols von der Sündenvergebung

Digitized by Google

herausstrich und die umsonst verliehene Gerechtigkeit durch den Glauben auseinandersetzte. Für diese Darstellung wird Melanchthon als Gewährsmann angegeben. Hinzugefügt wird noch eine Bemerkung Seineckers, derselbe Mönch habe Luther vorausgesagt, er werde nicht sofort sterben, sondern ein großer Mann werden. (Ueber diesen „Mönch" vgl. Bd. 1, 239.) Ueber den historischen Wert der Darstellung Seckendorfs braucht kein Wort gesagt zu werden.

114) Luther will nach eigenem Meditiren über Röm. 1, 17 in Wittenberg, nicht auf Grund einer Unterredung in Erfurt, das paulinische Evangelium entdeckt haben. (Vgl. Scheel: Ausschnitte aus dem Leben des jungen Luther. ZKG Bd. 32, 550 ff. und § 13.) Ueber den Einfluß von Staupitz vgl. S. 197 ff. — Bernhard kennt auch nicht die Auffassung von der Absolution, die Melanchthon ihm zuspricht. Die Lutherische Würdigung der Sündenvergebung steht hinter Melanchthons Zitat. Zum „Zitat" bei Mathesius vgl. Loesche a. a. O. S. 463. In des Mathesius Erinnerung sei wohl schon eine lutherische Uebermalung erfolgt. „Namentlich die letzten Worte fußen auf einer Schätzung der Absolution, die wohl lutherisch, aber nicht bernhardisch ist."

115) Vgl. TR I Nr. 872, erste Hälfte der dreißiger Jahre. Vgl. Bindseil: D. Martini Lutheri colloquia, Bd. 3, 134 f. 152 (17. Nov. 39); WA 8, 601 de votis monasticis; WA 46, 782; Auslegung des 1. und 2. Kap. Joh. 1537. 38. — WA 47, 109; Predigten über das 3. und 4. Kap. des Joh., vom 14. 9. 1538.

116) TR I Nr. 872; WA 46, 782.

117) TR I Nr. 461, 19. Febr. 33; TR II Nr. 1681, zwischen 12. Juni und 12. Juli 32.

118) S. 75 ff.

119) ArefBA I 2, S. 197 f.

120) EA opp. ex. lat. 19, 100.

121) Vgl. Veit Dietrichs epistola dedicatoria, EA opp. ex. lat. 19, 5.

122) Const. c. 8.

123) Vgl. S. 234.

124) Enders 1, 196. 125) WA 4, 262.

126) ArefBA I 2, 109: „Et ex hoc ego stultus non potui intelligere, quomodo me peccatorem similem ceteris deberem reputare et ita nemini me preferre, cum essem contritus et confessus, tunc enim omnia ablata putabam et evacuata, etiam intrinsece." Vgl. TR III Nr. 2935 a. b., zwischen 26. und 29. Jan. 1535.

127) Vgl. S. 83 ff.

128) „Ego autem optimorum theologorum cum philosophis de instantanea infusione gratiae et expulsione peccati intellexi dicta, scilicet quod totum peccatum simul prorsus expelleretur totaque simul gratia infunderetur, ut etiam nonnulli metaphysicantes potius quam theologicantes dicunt, gratiam secundum essentiam suam totam infundi." WA 4, 665.

129) Vgl. S. 144 ff.

130) ArefBA I 2, S. 273.

131) WA 38, 148.

132) „. . . . quaerunt in se ipsis tam diu operari bene, donec habeant fiduciam standi coram deo, veluti virtutibus et meritis ornati, quod est impossibile fieri. Fuisti tu apud nos in hac opinione, imo errore; fui et ego, sed et nunc quoque pugno contra istum errorem, sed nondum expugnavi." Enders 1, 29; aus dem Brief an Georg Spenlein, Wittenberg, 8. Apr. 1516.

133) Vgl. S. 89 ff.

134) Diese jedem Occamisten geläufige Auffassung vom Glauben trägt auch Luther in seiner ganz in katholischen Bahnen sich bewegenden Vorlesung über die Sentenzen des Lombarden vor. Vgl. S. 234 ff.

135) Vgl. Bd. 1, 261.

136) Vgl. im Brief an Georg Spenlein vom 8. Apr. 1516, Enders 1, 29: „. . . quaerunt in se ipsis tam diu operari bene, donec habeant fiduciam standi coram deo, veluti virtutibus et meritis ornati."

Digitized by Google

137) Vgl. Bd. 1, 21. 138) Bd. 1, 15. 96. 139) Bd. 1, 213; Bd. 2, S. 100.

140) Vgl. Luthers Predigt vom 21. Mai 1537 über Joh. 3, 16—21, WA 45, 86 und Bd. 1, 260 Anm. 18.

141) TR I Nr. 461, Febr. 1533: Seine Verſuchung ſei die, daß er glaube, keinen gnädigen Gott zu haben. Das ſei lex und die höchſte tristitia.

142) WA 37, 274; vgl. Bd. 1, 296 Anm. 8.

143) Die Verſuche Denifles, Griſars und anderer, des Reformators Mitteilungen über die Chriſtuspredigt ſeiner Jugend- und Mönchsjahre Lügen zu ſtrafen, bleiben erfolglos. Vgl. Bd. 1, 19 ff.

144) Wenn neuere Lutherbiographien Luther ſofort in den Kampf um die durch die eigenen natürlichen Werke zu verdienende Gnade eintreten laſſen, ſo vergröbern ſie in unzuläſſiger Weiſe und fordern den berechtigten Widerſpruch der katholiſchen Forſchung heraus. Weder theologiſch noch pſychologiſch liegt das Problem ſo einfach, wie die von der Ueberlieferung der zweiten und dritten proteſtantiſchen Generation beeinflußte proteſtantiſche Durchſchnittsmeinung überzeugt iſt.

145) „Quod Christus venit non solvere legem, non debet intelligi, quod legem impleverit per opera secundum legem, quia sic nunquam est impleta nec potest impleri. Sicut apostolus ad Romanos disserens: Sed quia dedit gratiam, per quam opera legis grata fierent deo, quia sine gratia lex non impletur, etiam si omnia eius opera fierent.“ WA 9, 88. Vgl. Scheel in SchrVfRG Nr. 100 S. 137—143 über Luthers Anſchauung von der Rechtfertigung in den Randbemerkungen zu den Sentenzen des Lombarden. Auch Biels Gnadenlehre wurde dadurch nicht pauliniſch, daß ſie ſich an den Römerbrief anlehnte und ſelbſt Röm. 11, 6 aufnahm. Vgl. S. 100.

146) Vgl. S. 145.

147) Denifle hat in der Schrift de votis monasticis Verleumdung über Verleumdung entdeckt. Er war jedoch, wie hier nicht mehr braucht ausgeführt zu werden, recht ſchlecht beraten, als er dieſe Entdeckung machte. Vgl. meine Anmerkungen zu Luthers Schrift über die Mönchsgelübde, BA Ergänzungsbd. 2.

148) „Sese nunquam docuisse aliter, quin Christus et gratia dei sint principalia in ordinibus et optima, sicut sancta sanctorum.“ WA 8, 620.

149) Denifle und ſeine Nachfolger kehren immer wieder zu dieſen unſicheren Texten zurück und rechtfertigen mit ihnen den Satz von der Verlogenheit oder traſſen theologiſchen Ignoranz Luthers.

150) „Et sic, quando missavi: Jesu Christe, venio; gravamina ordinis mei sint mihi absolutio in vitam aeternam.“ WA 40, 1 S. 265, 1531; in Gal. 2, 18. So in der Handſchrift. Im gedruckten, von Köter ſtark erweiterten Kommentar heißt es: „Ego in eodem luto haesitavi. Putabam Christum esse iudicem (esti ore fatebar eum passum et mortuum pro redemptione generis humani) placandum observatione Regulae meae. Ideo cum orabam aut celebraham missam, solitus eram semper adiicere in fine: Domine Jesu, ad te venio et oro, ut gravamina ordinis mei sint compensatio pro peccatis meis.“ WA 40, 1 S. 265. Man ſieht ſofort, daß Körers Erweiterung die Worte Luthers verſchlimmbeſſert. Denn ſie gibt dem Mißverſtändnis Raum, als habe Luther durch Kloſterwerke die dem Sakrament vorbehaltene Vergebung der Sünden erſtrebt. In der Nachſchrift des geſprochenen Wortes wird noch ganz richtig den Werken die Bedeutung der Satisfaktionen zuerkannt. Zugleich ſieht man, daß es ſich wirklich für Luther in erſter Linie um die Geltung vor dem Richterſtuhl handelte.

151) Denifle a. a. O. S. 319 ff.

152) Wie ſo oft, haben wir es mit einer Ausführung zu tun, für deren Wortlaut die zweite Generation verantwortlich iſt. Der beanſtandete Abſchnitt findet ſich im großen Galaterbriefkommentar, in der Auslegung von Gal. 2, 18. Er lautet: „Formula absolutiones monasticae. Parcat tibi deus frater. — ‚Meritum passionis domini Jesu Christi et beatae Mariae semper virginis, et omnium sanctorum, meritum ordinis, gravamen religionis, humilitas confessionis, contritio cordis, bona opera, quae fecisti et facies pro amore domini nostri Jesu Christi, cedant tibi in remissionem peccatorum tuorum,

Digitized by Google

in augmentum meriti et gratiae et praemium vitae aeternae'. — Hic audis quidem meritum Christi, sed si diligentius verba expenderis, intelliges Christum plane otiosum esse et ei detrahi gloriam et nomen iustificatoris et salvatoris, et tribui monasticis operibus. Num hoc non est nomen Dei in vanum sumere? Num hoc non est Christum verbis fateri, vim autem eius abnegare et blasphemare? Ego in eodem" usw. wie in Anm. 150. WA 40, 264 f.

Die Nachschrift der Vorlesung kennt diese Sätze nicht, sondern nur einen Ausfall gegen die Benedittiner Mönche. „Ut die Benedittiner Munch: den schendlich tod leid; pro tua ignominiosa morte; Meritum passionis Christi et meritum ordinis et gravamen, bonum opus, — sic absolvunt. pfu dich, hoc est tamen dicunt: Exemplum et imitatio Christi et opus debet te iustificare. Wie kann man ein elenden menschen iemmerlicher verfuren, qui iam decollandus. Et sic, quando missavi: Jesu Christe, venio; gravamina ordinis mei sint mihi absolutio in vitam aeternam." WA 40, 1 S. 264.

Der Abstand beider Texte ist augenfällig. Denifle hat von Körers Manuskript offenbar nichts gewußt. Er hätte sonst nicht Luthers Worte, sondern seine eigene Anklage gegen Luther als „haarsträubend" erkennen müssen. Denn nichts von dem, was Denifle als haarsträubenden Betrug brandmarkt, ist im Manuskript der Vorlesung enthalten. Denifle kann sich auch nicht damit entschuldigen, daß er sich auf den Text der Erlanger Ausgabe habe verlassen müssen. Denn er kannte die wissenschaftliche Unzulänglichkeit dieser Ausgabe gut genug. Und wenn er wirklich dem Reformator jene Ungeheuerlichkeit zutrauen wollte, so mußte er alles tun, um seine Anklage auf sicheren Boden zu stellen. Da hätte selbst die Erlanger Ausgabe ihm Dienste erweisen können. Denn eine literarkritische Bemerkung macht auch sie. Daß nicht Luther, sondern Körer den Kommentar herausgegeben, hätte also Denifle beachten können. Er hätte ferner Luthers Vorrede zum Kommentar berücksichtigen dürfen. Denn hier wundert sich Luther, daß er so wortreich gewesen sein solle, und er versichert, das Ganze sei ohne sein Zutun gedruckt worden. Denifle jedoch hat sich darüber hinweggesetzt. Auch ist ihm entgangen, daß Körer seiner Handschrift, als er sie für den Druck bearbeitete, viel einschaltete. Aber noch einen letzten Fingerzeig hat er übersehen: Die Bemerkung des Herausgebers, die auf die „mönchische Absolutionsformel" vorbereitet. Körer will, wie er seine Leser an Ort und Stelle ausdrücklich wissen läßt, sie „hinzuschreiben" (adscribere), damit die Nachwelt den grenzenlosen und unsagbaren Greuel des päpstlichen Reiches erkenne. Bisher war es nicht üblich, Worte des Herausgebers einem anderen als ihm selbst aufzubürden. Auch Luther darf sich der Wohltat dieser Regel erfreuen. Oder mit anderen Worten: Denifles Anklage bricht ganz in sich zusammen, weil sie Worte Körers als Worte Luthers ausgegeben hat. Körer hat offenbar aus einem vor ihm liegenden mönchischen Beichthandbuch den Passus abgeschrieben und seinem Text einverleibt (adscribere!).

Damit wäre zugleich erwiesen, daß man es mit einer „mönchischen Absolutionsformel" zu tun habe. Auch gegen Körers Formel würde sich Denifles Zorn nicht mit Grund richten können. Doch dem besonders nachzugehen haben wir keinen Anlaß. Uns genügt zu wissen, daß weder die Ueberschrift: Formula absolutionis monasticae noch die Ausführungen Luther gehören. G. Kawerau, W. Köhler und D. A. Müller, die übrigens den Text als lutherisch behandeln (G. Kawerau: Deutsch-evangelische Blätter NS 4, 530 ff.; W. Köhler: Luther und die Lüge, S. 26 f. 207; D. A. Müller: Luthers theologische Quellen, S. 50 ff.), weisen mit Erfolg nach, daß Denifles Entrüstung über diese „Formel" grundlos sei. Die Formel passio etc. habe zwar mit der absolutio a culpa et poena aeterna nichts zu tun, wohl aber mit der absolutio a poena temporali. Sie gehöre, wie auch Denifle zugebe, zur Genugtuung. (A. D. Müller a. a. O. S. 52.) Die Genugtuung aber gehöre zur Sündenvergebung. Das sind selbstverständliche Dinge, über die man nicht streiten sollte. A. D. Müller kann außerdem den Dominikaner und päpstlichen Archivar Denifle darauf aufmerksam machen, daß die inkriminierte Formel sich gerade unter der Ueberschrift formula absolutionis im heutigen Dominikanerbreviер und im offiziellen Rituale Romanum vorfindet (Ebd. S. 51). Denifles Entrüstung über den „Betrug" Luthers war wirklich gegenstandslos. Körer las die Ueberschrift „Absolutionsformel". Die

Digitized by Google

nähere Bezeichnung „mönchiſch" wird von ihm ſtammen. Er mochte ſich dazu berechtigt glauben, da er aus dem Text erſah, daß ſie auf Ordensleute berechnet war. Und deren Formel wollte er ſeinen Leſern bekannt geben. Kurz vorher redete er ganz korrekt von der Abſolutionsformel ſchlechthin. Im übrigen brauchen wir nicht zu unterſuchen, ob Köſter in allem die katholiſche Praxis richtig geſchildert hat. Denifles Beſchuldigung verliert ja auf jeden Fall den Anſpruch auf ernſthafte Beachtung; insbeſondere, ſoweit es ſich um den „Betrug" des Reformators handelt.

153) Von dieſer Kenntnis hat er auch Gebrauch gemacht, wenn es ihm wünſchenswert erſchien. Vgl. Anm. 128. Auch ſein keineswegs gelegentlicher Hinweis auf die Unterſcheidung einer Erfüllung des Geſetzes nach der Subſtanz der Tat und der Abſicht des Geſetzgebers iſt deutlich genug.

154) Z. B. WA 37, 661. 247; aus den Predigten von der heiligen Taufe, vom 1. Febr. 1534. Zum textkritiſchen Problem dieſer Mitteilung vgl. Bd. 1, 296 Anm. 8.

155) „placare".

156) Vgl. A. V. Müller: Luthers theologiſche Quellen, S. 19. Dies iſt übrigens eine Binſenwahrheit, die trotz Denifle auch Luther gekannt hat.

157) Bd. 1, 84—87.

158) Bd. 1, 255.

159) Vgl. Bd. 1, 19 ff. Auch die klöſterliche Chriſtuspredigt hat der Reformator als Gerichtspredigt charakteriſiert. Denifle und die in ſeinen Fußtapfen wandelnde Forſchung haben ihm dies ſchwer verübelt. Doch auch hier ohne Grund. Der Wortlaut der ſpäteren Texte iſt allerdings in der Regel nicht geſichert. Die bekannte, oft zitierte Aeußerung aus dem großen Galaterbriefkommentar: „Ego in eodem luto haesitavi. Putabam Christum esse iudicem — etsi ore fatebar eum passum et mortuum pro redemptione generis humani — placandum observatione Regulae meae" (WA 40,1 S. 265; in Gal. 2, 18) ſtammt von Köſter. Damit wird auch hinfällig, was A. V. Müller a. a. O. S. 55 über die Verſöhnung des Richters durch die Beobachtung der Regel ausführt. Der nun folgende Satz des Kommentars: „Ideo cum orabam" uſw. lehnt ſich zwar an das Vorleſungsmanuſkript an. Aber auch hier hat Köſter den Text erweitert und den theologiſch richtigen Ausführungen Luthers eine Wendung gegeben, die zu Mißverſtändniſſen verleiten kann. Vgl. Anm. 150.

160) Vgl. S. 37. 96.

161) Aref BA 1, 2 S. 109.

162) Vgl. S. 92. Dazu vgl. Luther ſelbſt noch 1509 in den Randbemerkungen zum Lombarden. WA 9, 71.

163) Vgl. die Ausführungen über den freien Willen und die Gewohnheit S. 92.

164) Denifle hat verſucht, Luthers Kampf mit der „Begierlichkeit" möglichſt ganz ins Gebiet des Geſchlechtlichen zu legen. Der Kurioſität halber mag es erwähnt werden, ernſthafte Beachtung verdient es nicht. Vgl. SchrDfRG Nr. 100, 78 f.

165) Bd. 1, 210.

166) Noch in der Vorleſung über den Römerbrief wirkte dieſe Furcht mit ihrer quälenden Selbſtbeobachtung nach. SchrDfRG Nr. 100, 197.

167) So WA 40, 2 S. 92, in Gal. 5, 17: „Sed nihil prorsus proficiebam. Quia semper redibat concupiscentia carnis, ideo non poteram acquiescere, sed perpetuo cruciabar his cogitationibus: Hoc et illud peccatum commisisti, item laboras invidia, impatientia etc. Frustra igitur ingressus es sacrum ordinem, et omnia bona opera tua inutilia sunt." In der Handſchrift aber leſen wir WA 40, 2 S. 92: „In monachatu putabam me damnatum, quando sentiebam concupiscentiam carnis, ut malus motus, displicentia cum fratre, et caro concludebat: tu es in peccatis." Daß er keine Fortſchritte gemacht habe, wird hier nicht geſagt. Nur Köſter behauptet es in ſeinem gedruckten Kommentar. In der Enarr. in gen. c. 27, 38—40, nach 1540 und vor 1542/43, WA 43, 536 heißt es: „Itaque quo magis currebam et desiderabam ad Christum venire, hoc longius ipse a me recedebat." Vgl. TR I Nr. 502; Frühjahr 1533.

168) WA 4, 665: „Sic enim sapere, hoc, quid est aliud quam desperationem incurrere

Digitized by Google

et infoelicem conscientiam inquietare? Sic enim et ego prope de deo et quicquid ipse est et habet desperavi."

169) WA 47, 590. Der Wortlaut ist nicht verbürgt, Der Text der Predigt fußt auf der Handschrift Aurifabers, die unter anderen eine Nachschrift Rörers benutzt hat. Die Predigt wurde gehalten am 7. Dez. 1539.

170) WA 38, 148; aus der kleinen Antwort auf Herzog Georgs nächstes Buch, 1533. Vgl. in Gal. 5. 17 von 1531, WA 40, 2 S. 92.

171) Biel: Coll. lib. III dist. 27 qu. vn. art. 3 prop. 4 R.

172) Aref BA I 1, S. 109: „Et ex hoc ego stultus non potui intelligere, quomodo me peccatorem similem ceteris deberem reputare et ita nemini me preferre, cum essem contritus et confessus; tunc enim omnia ablata putabam et evacuata, etiam intrinsece. Si enim propter preterita, que dicunt semper oportere recordari (et verum dicunt, sed non satis), tunc non remissa esse cogitabam, que tamen deus promisit remissa esse confitentibus. Ita mecum pugnavi, nesciens, quod remissio quidem vera sit, sed tamen non sit ablatio peccati, nisi in spe i. e. auferenda et data gratia, que auferre incipit, ut non imputetur ammodo pro peccato."

173) Vgl. WA 4, 266; noch 1514 trug er ihn vor.

174) Ueber den Unterschied der nominalistischen und thomistischen Fassung des Satzes vgl. Denifle: Luther und Luthertum, Bd. 1², 575 ff; vgl. S. 94. Denifle hat es (ebd. S. 578) Luther zum Vorwurf gemacht, daß er den Satz in der Form zitiere: „Wer das Seinige tut, dem gibt Gott unfehlbar die Gnade." Dahinter steht aber weder eine Fälschung noch sonst eine Hinterhältigkeit oder theologische Unwissenheit Luthers. Oder wäre Denifle bereit, auch Biel den theologischen Ignoranten zuzuzählen? In Biels Collectorium wird ja die Frage untersucht, ob man behaupten dürfe, daß Gott demjenigen, der das Seine tue, notwendig die Gnade gebe. Biel bejaht die Frage und erläutert den Sinn der Formel. Er meint auch, von einer unfehlbaren Mitteilung der Gnade reden zu dürfen: „Disposuit (sc. deus) dare immutabiliter gratiam facienti quod in se est" (Coll. in sent. lib. II dist. 27 qu. vn. dub. 4 P). Und obwohl Denifle den Reformator wegen der Fälschung „unfehlbar" rügt, muß er doch einräumen, daß sie das rechte Verständnis des Zusammenhangs nicht gestört hat. Luther selbst verknüpft mit der „gefälschten" Formel den richtigen Sinn. Warum denn überhaupt ihn rügen, zumal er nur wiederholt, was ihm gesagt worden war?

175) Vgl. S. 94.

176) Ebd.; Biel: Collectorium lib. II dist. 28 qu. vn. art. 2. dub. 1 L.

177) Biel, ebd. lib. IV dist. 2 qu. 1 art. 3 dub. 2 G.

178) Biel, ebd. lib. II dist. 28 qu. un. art. 2 dub. 1 L.

179) So lehrte auch der gefeierte Erfurter Lehrer Paltz in seiner Celifodina. Vgl. Nic. Paulus: Joh. v. Paltz über Ablaß und Reue. ZkTh 23, 1899, S. 65.

180) Nic. Paulus, a. a. O. S. 69 ff. Ein attritus, der nur die Furcht vor der Strafe kennt, kann nicht selig werden. Stirbt er in solchem Zustand, so wird er verdammt.

181) Einen wirklichen Ausgleich zwischen dem die rechtfertigende Gnade erwirkenden Reuemotiv und der sie vermittelnden sakramentalen Absolution hat keine mittelalterliche Schule gefunden, auch die occamistische nicht. Wenn der wahren Reue die Gnadeneingießung zu danken ist, so verliert das Beichtsakrament seine innere Begründung. Wenn andererseits in der vollkommenen Reue die übernatürliche Liebe enthalten ist, so kann sie nur von demjenigen geleistet werden, dem schon der Gnadenhabitus der Liebe geschenkt ist. Jeder andere kann also im besten Fall die höchste Form der unvollkommenen Reue aufbringen. Um die Beseitigung dieses Widerspruchs hat sich auch die thomistische Dogmatik vergeblich bemüht. Er erklärt sich aus der Entwicklung des mittelalterlichen Sakramentsbegriffs, mit dem sich das vormittelalterliche Reuemotiv des Bußinstituts nicht zwanglos verbinden konnte. Vgl. meinen Artikel Sakrament in RiGuG und meine Ausführungen in ThR Jahrg. 16, S. 104 ff.

182) Paltz in der Celifodina und besonders im Supplementum. Vgl. Nic. Paulus a. a. O. S. 71 f.

Digitized by Google

183) Vgl. Anm. 178.

184) EA 19, 130: „Sequebar enim hanc doctrinam de contritionibus.“ Schon in der Vorleſung über den Römerbrief bekennt er, geglaubt zu haben, daß, wenn er vollkommen bereut und gebeichtet hätte, auch innerlich die Sünden beſeitigt ſein mußten. Aref BA I 2, S. 109.

185) Vgl. S. 114 ff.

186) EA 19, 99; enarr. Ps. LI, 1532, von Veit Dietrich 1538 herausgegeben: „Contra papa obmisso verbo de forma et virtute sacramentorum dimittit item de contritionibus et attritionibus. Hac doctrina sane ita sum ego in scholis corruptus, ut vix magno labore dei gratia, me ad solum auditum gaudii potuerim convertere. Nam si expectandum eo usque est, donec sufficienter conteraris, nunquam pervenies ad auditum gaudii, id quod in monasterio magno cum labore saepissime expertus sum. Sequebar enim hanc doctrinam de contritionibus, sed quando conterebar magis tanto dolores, et conscientia insurgebat maior, nec poteram admittere absolutionem et alias consolationes, quas aferebant ii, quibus confitebar.“ — Vgl. die Vorleſung über den Galaterbrief 1531, WA 40, 2 S. 92.

187) „Ecce hoc est, quod illi solent dicere, quod contritio in caritate facta facit remitti peccata.“ WA 1, 321; aus dem sermo de poenitentia, 1518.

188) „. . licet sedulo etiam coram deo simularem et fictum coactumque amorem exprimere conarem.“ Enders 1, 197; aus dem Begleitſchreiben zu den resolutiones an Staupitz vom 20. 5. 18.

189) „Quod verbum nescio, si omnes intellignt, qui tam frequenter ipsum in ore versant: hoc scio, obscurissimum esse nec a me aliquando intellectum. Hic vero invenies (si non vis mentiri) te non esse talem, sed potius velles, ut prior vita liceret, quia sentis te omnino adhuc inclinari ad vitam priorem. . . Imo si recte perpendas haec dicta, facile dices, nullum hominem esse in mundo, qui hanc contritionem habeat, vel saltem paucissimos. Et de me ipso confiteor similia omnino.“ WA 1, 321; aus dem sermo de poen. 1518.

190) „ . . . qui praeceptis infinitis eisdemque importabilibus modum docent (ut vocant) confitendi, te velut e coelo sonantem excepimus: quod poenitentia vera non est, nisi quae ab amore iustitiae et dei incipit, et hoc esse potius principium poenitentiae, quod illis finis et consummatio censetur.“ Enders 1, 196; aus dem Begleitſchreiben zu den resolutiones an Staupitz, 20. Mai 1518.

191) Vgl. auch den Brief an G. Spenlein, Wittenberg 8. April 1516; Enders 1, 29.

192) Vgl. S. 84 f. 193) Vgl. S. 91.

194) Vgl. S. 95; ebenfalls A. Th. Jörgenſen: Luthers Kamp mod den romersk-katolske Semipelagianisme under saerligt Henblik paa hans Praedestinationslaere. Köbenhavn, 1908, S. 23. Biel: Coll. lib. I dist. 17. qu. 1 E: „Deus quemcunque beatificat, mere contingenter libere et misericorditer beatificat ex gratia sua, non ex quacunque forma vel dono collato, nisi quod deus misericorditer ordinavit, quod habens tale donum mereatur vitam aeternam. Et hoc dictum maxime recedit ab errore Pelagii, qui posuit, quod deus necessiatur habenti actum moraliter bonum dare vitam aeternam et non ex gratia sua, id quod, si non daret, esset inustus.“ Die Abſicht der Occamiſten, von Pelagius möglichſt weit abzurücken, iſt unverkennbar. Das war kein taktiſches Manöver. Auch haben ſie nicht mit Wiſſen und Willen, was A. Th. Jörgenſen offen läßt (in ſeinem Aufſatz: Was verſtand man in der Reformationszeit unter Pelagianismus? ThStKr. Bd. 83, 1910, S. 67), die Gedanken der Pelagianer gefälſcht. Ihre Schilderung des Pelagianismus haben ſie für ebenſo zuverläſſig gehalten wie ihre Charakteriſtik des Thomismus. Daran braucht man überhaupt nicht zu zweifeln. Ihr Haupteinwand gegen die pelagianiſche Häreſie, daß ſie Gott mit Notwendigkeit beſtimme, die moraliſch guten Handlungen mit der Seligkeit zu belohnen, läßt deutlich erkennen, wie der Pelagianismus auf einen Occamiſten wirkte. Er brauchte weder zu fälſchen noch zu verſchleiern. Stand er vor den Sätzen eines Pelagius über den freien Willen, die guten Werke und den himmliſchen Lohn, ſo ſpürte er alsbald die Wirkung eines Gottesgedankens, den er als unwürdig

Digitized by Google

zurückweisen mußte. Selbst das mit dem freien Willen ausgestattete gebrechliche Geschöpf kann nicht mit Gott in der von Pelagius vorausgesetzten Form verkehren dürfen und wollen. Das „anthropologische" Problem gleitet in das „theologische" über, wie umgekehrt Luthers neuer Gottesgedanke auf die Fassung des anthropologischen Problems zurückwirkte. Beide Probleme so scharf gegeneinander abzugrenzen, wie Jörgensen getan, dürfte wohl nicht statthaft sein. Auf keinen Fall aber kann man die Aufrichtigkeit der von den Occamisten gegebenen Charakteristik des Pelagianismus bezweifeln.

Wie weit sie selbst „Pelagianer" oder „Semipelagianer" sind, ist eine Frage für sich. Schon im ersten Bande hatte ich ihrer Einordnung in das Schema des Semipelagianismus widerstrebt; um vom Pelagianismus zu schweigen, der trotz Luther überhaupt nicht in Betracht kommt. Ich möchte in meinem Widerstand nicht nachlassen. Jörgensen hat freilich Einspruch erhoben. Andere werden ihm vermutlich folgen. Zeugen von katholischer Seite aufzubieten wird leicht sein. Thomisten alter und neuer Zeit haben die Occamisten, die von der speziellen Gnade nichts wissen wollten und aus dem allgemein zugestandenen Satz vom freien Willen die Folgerung für die „natürliche" Sittlichkeit zogen, unter den Sammelbegriff des Pelagianismus gebracht. Mußte einmal der Ketzerkatalog aufgeschlagen werden, so konnte jeder erraten, auf welcher Seite das Auge eines Thomisten ruhen würde. Wer aber mag heute noch ernsthaft die theologische Bewegung in die Schemata der alten Kirchengeschichte eingliedern? In der trinitarischen Frage hat man sich dessen entwöhnt. Arius und Sabellius ruhen endgültig unter den Toten. Und Pelagius will man immer wieder zu neuem Leben erwecken? Dogmengeschichtlich darf man, seitdem die Habituslehre mit ihrer Tendenz, die Verdienste und das ganze sittliche Leben unter den Begriff der Gnade zu stellen, sich durchsetzte, nicht mehr von Pelagius und Semipelagianismus reden. Das würde die Gedanken in eine falsche Richtung lenken. Und der Historiker hat doch die Aufgabe, solche Bezeichnungen zu wählen, die das Charakteristische und Unterscheidende erkennen lassen. Will man auf üblich gewordene Kennworte nicht verzichten, so mag man ihnen wenigstens einen Zusatz geben, wie S. Loofs (Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., S. 546 u. ö.) es tat, als er vom „Neosemipelagianismus" sprach. Aber selbst dies dürfte nicht ganz sachdienlich sein. Daß Jörgensen meiner Darstellung nicht ganz folgen mag, ist vielleicht auch darin begründet, daß er den Willkürbegriff in der occamistischen Gottesidee überspannt und auf den Wechsel von theoretisch-grundsätzlicher und praktisch-empirischer Betrachtung des liberum arbitrium nicht achtet. Nun erscheint allerdings der Occamismus „moralistischer" als er war. Und die religionspsychologischen Wirkungen der Atzeptationstheorie müssen verschwinden. Der Occamist war doch so fest von dem Gegensatz von Natur und Uebernatur überzeugt, daß sein praktisches Verhalten die zur Uebernatur gehörende gratia nie leugnen oder gering achten konnte. Auch die Occamisten konnten sich mit gutem Gewissen auf Paulus berufen, nachdem einmal der paulinische Gottesgedanke in den katholischen umgedeutet war. Daß sie als „Pauliner" auftraten, war keine Pose und bewußte Irreführung.

Im übrigen möchte ich nicht den Eindruck erwecken, als stände ich von Jörgensen weit entfernt. Denn dem noch ganz im alten Schema des Ketzerkataloges lebenden Reformator billige ich anstandslos das Recht zu, seine Gegner als „Pelagianer" zurückzuweisen. Ich glaube ausreichend genug die aristotelische „Werkgerechtigkeit" des occamistischen Systems geschildert und bestimmt genug deren Wirkung auf die religiöse Praxis und Askese angegeben zu haben. Und grade sie war es, die Luther später im Auge hatte, wenn er von der „Sawtheologie" der modernen Pelagianer sprach. Auch daß er Occamisten und Thomisten in gleicher Weise verdammte, war kein Zeugnis theologischer Halbbildung. Er hatte ja im theologischen Hörsaal und durch die ihm zugänglich gewesene Literatur gelernt, daß auch die Thomisten keine „spezielle" Gnade kannten. Gregor von Rimini war ihm damals als eigensinniger „Extremer" gezeichnet und auch erschienen. Später konnte er ihm darum neben Augustin eine ehrenvolle Ausnahmestelle einräumen. Vollends aber berechtigte ihn seine neue Gottesanschauung zu seinem — freilich dogmatischen — scharfen Urteil. Vor dem reformatorischen Verständnis des Wesens Gottes und des Verkehrs mit

Digitized by Google

ihm konnte auch der Gnadenhabitus nicht bestehen. Auch er wurde zu einem Moment der Vergeltungsordnung. Dazu vgl. noch § 13.

195) Vgl. S. 95 und Anm. 194.

196) Vgl. S. 102.

197) Vgl. S. 80.

198) Bd. 1, 214.

199) Wenn der Reformator von seinen durch die Prädestinationsidee geweckten Skrupeln und Aengsten erzählt, hat er meist jene Zeit im Auge, da er Staupitz seine Nöte offenbaren durfte. Ohnehin ist, was wir von dem Noviziat Luthers wissen, nicht grade geeignet, die Annahme zu stützen, daß schon im ersten Klosterjahr die Prädestinationsidee ihn quälte. Der des „feinen und geruhsamen Lebens" sich erfreute, im Ansehen eines „zweiten Paulus" stand, auf dem Wege der Vollkommenheit vorwärts kam und seiner „Gerechtigkeit" noch traute, brauchte nicht grade von Beängstigungen heimgesucht zu werden, die in der Erwählungsidee ihren Ursprung hatten.

200) Biel: Expositio canonis missae, lect. 33.

201) Vgl. S. 71.

202) Davon zeugen schon die Randbemerkungen zu den Sentenzen des Lombarden. WA 9, 57 f. Auch die Vorlesung über den Römerbrief beweist, daß Luther mit der Terminologie der Prädestinationslehre vertraut wurde. Aref BA I, 2 S. 209 f. 226.

203) Aref BA I, 2 S. 226: „Hic tamen moneo, ut in istis speculandis — Problem des Vorherwissens und Vorherbestimmens — nullus irruat, quid nondum est purgate mentis, ne cadat in barathrum horroris et desperationis, sed prius purget oculos cordis in meditatione vulnerum Jhesu Christi. Neque enim ego ista legerem, nisi ordo lectionis et necessitas cogeret. Quia hoc robustissimum vinum et perfectissimus cibus... Ego vero parvulus sum, lactis indigens, non esca."

204) Vgl. Biel, expos. can. mis. lect. 23.

205) WA 9, 57 f. 62. 71 f.

206) Aref BA I, 2 S. 209: „Sane nostri theologi, velut acutuli, nescio quid magnum sibi effecisse videntur, quando suum contingens adduxerint, dicentes electos salvari necessario, necessitate sc. consequentie, sed non consequentis. Hec tantum vacua verba sunt, praesertim cum hoc ‚consequentis contingere' velint intelligere aut saltem occasionem intelligendi dant, quod nostro arbitrio fiat vel non fiat salus. Sic enim ego aliquando intellexi." In Biels Sentenzenkommentar las er auch, daß es Anmaßung sei, wenn man ohne den Erwerb von Verdiensten des unendlichen Gutes teilhaftig werden wolle. Biel, coll. lib. III dist. 26 qu. vn. not. 2 D.

207) Biel: Coll. lib. I dist. 41 B: „Manifestum est, quod cum praedestinatio et reprobatio sit divina voluntas, quae illi vult dare vitam aeternam, isti poenam perpetuam, quod voluntas nihil aliud est quam deus ipse, nulla est causa ex parte creaturae ipsius praedestinationis neque reprobationis, cur ipsa sit aeterna et incausata.

208) Aref BA I, 2 S. 210: „Queritur de necessitate sequele, an fiat necessario, quod deus predestinavit, et concedunt, quod sic. Et tamen addunt hanci additionem superfluam, postquam totam responsionem dederunt." Vgl. Anm. 206.

209) Vgl. Schr DfKG Nr. 100 S. 91. — TR II Nr. 2654 a, zwischen 10. und 28. Sept. 1532: „Im Gedanken von der Prädestination vergessen wir Gott und das laudate hört auf und das blasphemate geht an." — EA 60, 161: „Ich vergesse alles, was Christus und Gott ist, wenn ich in diese Gedanken komme, so halte ich Gott für einen Böswicht und Stockmeister." — WA 2, 688; 5, 620 ff. Vgl. Th. Kolde: Martin Luther, Bd. 1, 58.

210) In einem offenbar autobiographischen, wenn auch schwerlich auf diese Zeit sich beziehenden Rückblick hat Luther selbst versichert, er wäre hoffnungslos zusammengebrochen, wenn die Pein auch nur sechs Minuten gewährt hätte. WA 1, 557: „Sed et ego novi hominem, qui has poenas saepius passum sese asseruit, brevissimo quidem intervallo, sed tantas ac tam infernales, quantas nec lingua dicere nec calamus scribere nec inexpertus credere potest, ita ut, si perficerentur aut ad mediam horam durarent, imo ad horae decimam partem, funditus periret et ossa omnia in cinerem redi-

Digitized by Google

gerentur. Hic deus apparet horribiliter iratus et cum eo pariter universa creatura. Tum nulla fuga, nulla consolatio, nec intus nec foris, sed omnium accusatio. Tunc plorat hunc versum: Proiectus sum a facie oculorum tuorum." Vgl. Anm. 73. O. Ritschl scheint dies Erlebnis in die ersten Klosterjahre Luthers verlegen zu wollen. O. Ritschl: Luthers seelische Kämpfe in seiner früheren Mönchszeit. JW vom 21. 1. 1910.

211) Vgl. Anm. 210, Melanchthons Vita und TR II Nr. 1263, auch den Brief an Dilscamp vom 1. Jan. 1528; Enders 6, 173.

212) Biel, expos. can. mis. lect. 33.

213) Vgl. S. 377, Anm. 88.

214) EA opp. ex. lat. 19, 100.— Vgl. S. 138 f. Was hier von Luther erzählt wird, hängt mit den Prädestinationszweifeln zusammen, nicht mit der Frage der persönlichen Heilsgewißheit im reformatorischen Sinn.

215) Vgl. Melanchthons Vita.

216) Biel, coll. lib. 3, dist. 26 qu. vn. not. 2 B. D.

217) TR III Nr. 3680, aus den dreißiger Jahren, Lauterbachs und Wellers Nachschriften: „Nobile illud et memoria dignum est, quod quidam Augustianus dixit ad Lutherum: Si quis volet de praedestinatione cogitare neque consideret Christum ab ipsis incunabulis, ut nobis propositus, eum necesse est mox ruere in desperationem."

218) Der senex könnte sehr wohl mit dem quidam Augustinianus identisch sein.

219) E. Kroker: Tischreden in der Matheſischen Sammlung S. 211 Nr. 393, zwischen 2. und 17. Sept. 1540: „Aber misericordia dei, adiutorum dei, die Wort hett ich lieber."

220) Die Entrüstung Denifles und anderer über die leichtfertige Behauptung des Reformators, daß er im Kloſter nichts von der Barmherzigkeit und dem Beiſtand Gottes gehört habe, war überflüſſig. Luther ſelbſt bezeugt das Gegenteil. Im übrigen aber will die vom Reformator richtig erkannte Natur des katholiſchen Gottesgedankens beachtet bleiben.

221) E. Kroker a. a. O.

222) Seidemann: Anton Lauterbachs Tagebuch auf das Jahr 1538, S. 130, Tischrede vom 12. Sept. 1538; E. Kroker a. a. O. S. 211 Nr. 393.

223) Bd. 1, 20 f.

224) WA 43, 537; enarr. in Gen. c. 27, 38—40. Nach 1540 und vor 1542/43. — WA 40, 2 S. 92 in Gal. 5, 17; 1531.

225) Vgl. was früher über die Vorleſungen über die Geneſis und den Galaterbrief geſagt war.

226) Brief an G. Spenlein, Wittenberg 8. Apr. 1516; Enders 1, 29.

227) Aus den Scholien der Vorleſung über den Römerbrief; AfrefBA 1, 2 S. 273.

228) Ebd. 1, 2 S. 273.

229) S. 127 ff.

230) Clichtove: Antiluther us Bl. 160 b. 161.

231) Vgl. S. 127 ff.

232) Neuerdings machen katholiſche Forſcher gern auf die Eigenwilligkeit, Streitſucht und Unbotmäßigkeit Luthers aufmerkſam. Ganz mit Unrecht, wenn an abſichtliche Auflehnung wider die kirchlichen Autoritäten gedacht wird. „Ungehorſam" war aber letztlich doch vorhanden. Denn das Gewiſſen lernte es, eigene Anſprüche auch gegen Autoritäten anzumelden.

233) Vgl. S. 78.

234) Enders 1, 197; an Staupitz vom 20. Mai 1518.

235) WA 38, 148; aus der kleinen Antwort an Herzog Georgs nächſtes Buch, 1533.

236) „Nam hoc quoque propria experientia didici, quod post vigilias, studia, jejunia, orationes, et alia durissima exercitia, quibus monachus ego ad mortem me atfligebam, tamen illa dubitatio relinquebatur in animo, ut cogitarem: quis scit, an deo haec grata sint?" Enarr. Ps. 51. Von Luther 1532 gehalten, von Veit Dietrich 1538 herausgegeben. EA opp. lat. ex. 19, 102.

Digitized by Google

§ 7.

1) Joh. Cochläus: Ein chriſtliche vermanung der heyligen ſtat Rom an das Teutſchlandt. Derteutſcht durch Joh. Dietenberger, 1524. Bl. G 2.

2) Fr. Myconius: Historia reformationis vom Jahre 1517 bis 1542. hrsg. v. C. S. Cyprian. Gotha 1715, S. 27.

3) Chriſtoph Scheurls Briefbuch, hrsg. von S. v. Soden und J. K. Knaake, 1867, Bd. 1 S. 47; Brief vom Juni 1507 an Georg Schütz, Offizial in Konſtanz: „Lateo in hoc angulo Saxoniae.“

4) Ebd. S. 44; Brief an Sixt Tucher vom 3. Mai 1507.

5) Ebd.: „Populus praeterea ebrius, rudis et crapulae deditus.“

6) TR II Nr. 2800 b; 23. Nov. 1532: „Wir ſitzen allhie Wittenbergae nur in einem ſchindeleich testante Domino Meſſerſtadt.“ Unſere Biographien legen dies Wort Martin Polich, dem „Doter der Univerſität“, in den Mund. Gemeint iſt Valentin Polich. (Vgl. ebd.) Luther ſcheint ſich, wenn ſeine Worte zutreffend überliefert ſind, das Urteil angeeignet zu haben. TR III Nr. 2871 b, zwiſchen 2. und 26. Jan. 1533: „Es iſt alhier nichtes mer dan ein ſchinde leich.“

7) TR IV Nr. 681, vom 26. Juni 1539 und III Nr. 2871 b, zwiſchen 2. und 26. Jan. 1533: „Initio mirabar Witebergae fundatam esse universitatem.“

8) TR III Nr. 3642, zwiſchen 1. und 24. Aug. 37.

9) WA 42, 358; Enarr. in Gen. 9, 3 f.

10) WA 43, 285; Enarr. in Gen. 23, 5 f.

11) Cricius: Sylvula Sententiarium S. 137; K. Jürgens Bd. 2, 198.

12) TR II Nr. 2800 b: „Wittenbergenses sunt in termino civilitatis; si paulo longius progressi fuissent, in mediam barbariam venissent.“

13) Scheurl: Rotulus doctorum Vittembergae profitentium, 1507: „ . . mira gaudet aeris temperie . . ., que ciues habet humanos et ordinis nostri studiosissimos.“ Abgedruckt in G. Th. Strobel: Neue Beyträge zur Literatur beſonders des ſechszehnten Jahrhunderts. Nürnberg und Altdorf, 1792, Bd. 3, 2 S. 59 f. Vgl. ebenfalls 1507 in ſeiner oratio ad vniuersitatem Vittenburgensem posteaquam Jodocus Trutfitter, sacre Theologie professor, electus fuit Rector, S. A 3: „Gaudet aeris salubritate, et imprimis ciues alit bonos probos humanos.“ Das Exemplar iſt im Beſitz der Münchener Hof- und Staatsbibliothek, Sig. P. O. lat. 633 4°.

14) Strobel a. a. O. S. 61 f.

15) H. L. Leopold: Wittenberg und die umliegende Gegend. Meißen 1802 S. 47.

16) TR IV Nr. 4997; zwiſchen 21. Mai und 11. Juni 1540: „Sed pessima omnium natio est die Wenden, da vnß Gott eingeworffen hatt. Deus semper ad pessimos quosque divertit populos. . . Sic venit etiam huc Christus vnter die Wenden, et destruat opus Diaboli et expellat Diabolos, qui domicilium tenent hic in rusticis et civibus. Dominatur enim Christus in medio inimicorum. Wenn ein böſer volck wer dann die Wenden, ſo muſt das euangelium da ſelbſt auffgangen ſein. Wenns an [ohne] den fromen einigen churfurſten were, der Wenden halben könde die ſchul nicht ein jar hie bleiben; ſie hungerten vnß gar auß.“

17) Vgl. Bd. 1, 194. 18) Ebd. Bd. 1, S. 148 f. 150.

19) Vgl. J. Köſtlin Bd. 1, 81; TR III Nr. 2871 b, zwiſchen 2. und 26. Jan. 1533.

20) Andreas Meinhardus: Dialogus illustrate ac Augustissime vrbis Albiorene vulgo Vittenberg dicte Situm Amenitatem ac Illustrationem docens Tirocinia nobilium artium iacentibus Editus. Leipzig 1508 Bl. H 2. Das hier benutzte Exemplar gehört der Univerſitätsbibliothek zu Jena. Ein anderes Exemplar beſitzt die königliche Bibliothek in Berlin.

21) Leopold a. a. O. S. 127.

22) Meinhardus: Dialogus S. A 4 v. 23) Ebd. 24) Ebd. M 2.

25) Heute 500—800 m; zu Luthers Zeiten betrug die Entfernung etwas mehr.

Digitized by Google

26) Meinhardus S. M 2. Es führt zum „Apollohügel". Mit dem Gott Apollo hat der Name ursprünglich nichts zu tun. Er weist auf das an der Straße nach Koswig gelegene Dorf Apollensdorf, auch Boldensdorf genannt. Der Berg liegt einen km nördlich vom Dorf. Leopold leitet a. a. O. S. 121 den Ortsnamen aus dem Personennamen Balduin ab.

27) Leopold a. a. O. S. 107.

28) Otto Oppermann: Das sächsische Amt Wittenberg am Anfang des 16. Jahrhunderts. Leipziger Studien aus dem Gebiet der Geschichte 1897, Bd. 4, 2 S. 81 f.

29) Ebd. S. 82. 30) Ebd.

31) Leopold a. a. O.

32) Oppermann a. a. O. S. 119. 33) Ebd. S. 84.

34) Meinhard S. M 3': „Spaciosa profecto vrbs." 35) Ebd. S. M 3.

36) Falsch G. Stier: Wittenberg im Mittelalter, Wittenberg 1855, S. 31, das Tor sei noch zu Luthers Zeiten Kreuztor genannt worden.

37) A. M. Meyner: Geschichte der Stadt Wittenberg, Dessau 1845, S. 98.

38) Meinhard S. F 6'.

39) Oppermann a. a. O. S. 90; vgl. Schild: Denkwürdigkeiten Wittenbergs, Wittenberg 1892, dritte Aufl., S. 12.

40) Chr. Scheurl: Libellus de laudibus Germaniae et ducum Saxoniae, Leipzig 1508, S. D 5' f.: „Germanorum preterea solertiam ingeniosam, solertissima inuenta declarant. Quis enim nesciat, Germanos maiorum minorumque id est manualium Bombardarum inuentores extitisse? Que non modo rumpi vrbium muros, sed celum etiam quati posse docuerunt, quidus nihil solertius, nihil terribilius. . . Magna enim vi ignis collecti, emissis repente aut ferreis aut lapideis pilis, quicquid obuium offendunt, quassant, dissipant, frangunt, contundunt; adeo quod nullus sane locus, quamuis natura munitus, reperitur, quia facile adhibitis tormentis minacissimis, quas a sono bombardas nuncupant, expugnetur. Vnde in eis hoc tempore omnis vis peditum, omnis equestris splendor, omnis denique bellica virtus turpiter diffidit."

41) Meinhard S. M 2'.

42) Schild a. a. O. S. 12. Man redet zwar gern von der sicheren, befestigten und wohl bewehrten Stadt. Vgl. J. v. Pflugk-Harttung: Aus dem Lutherhaus in Wittenberg. ARG, 1911, S. 138. Aber die Ortsansässigen jener Tage äußern sich anders.

43) TR II Nr. 2494 a; TR III Nr. 3517; Coll. 3, 101.

44) TR III 2880 a; zwischen 2. und 6. Jan. 1533.

45) TR IV Nr. 4681; vom 26. Juni 1539.

46) Meinhard läßt seinen Begleiter wissen, daß die Juden penitus vertrieben wurden (Dialogus M 3). Wie andere deutsche Städte hatte auch Wittenberg um die Mitte des 15. Jhds. — 1440 — eine Judenhetze gehabt. Kein Jude war zurückgeblieben.

47) Meinhard S. G 6'; vgl. S. H und C 6': „Pulchras nunquid vrbs habet mansiones? M: Olim casis non dissimiles, nouis ciuibus superuenientibus ac alia etate noua et pulchra et maxima preter formam veterum extruuntur edificia."

48) Ebd.

49) Auch Scheurl hebt dies hervor. Vgl. Haußleiter: Die Universität Wittenberg vor dem Eintritt Luthers, 1903, S. 48. Doch Scheurls überschwenglichen und zum Teil gespreizten Urteile wollen recht vorsichtig verarbeitet sein.

50) P. Mannewitz: Das Wittenberger und Torgauer Bürgerhaus vor dem dreißigjährigen Krieg. JD. Dresden 1914, S. 8.

51) Mannewitz a. a. O. S. 26. 42.

52) Meinhard a. a. O. S. G. 6'.

53) Auch Chr. Scheurl vergißt nicht, sie in seiner oratio attingens litterarum prestantiam necnon laudem Ecclesie Collegiate Vittenburgensis, Leipzig 1509, zu rühmen: „Principes, qui hanc superbissimam arcem — cuius instar Hallensis quoque edificata est — a fundamentis extruerent." Das Exemplar befindet sich auf der Dresdener Kgl. Bibliothek.

Digitized by Google

54) Meinhard a. a. O. 55) Ebd.
56) Ebd. S. M 2'. 3. 3'. 57) Ebd. S. M 2'.
58) Oppermann a. a. O. S. 26. 59) Mannewitz a. a. O. S. 8.
60) Meinhard a. a. O. S. M 2'.

61) Später erstand dort die Amtsfronfeste, die zum Gerichtsgefängnis wurde. Mannewitz a. a. O. S. 6.

62) Meinhard a.a.O. S. M 2'. Im unteren Stockwerk dieses Gebäudes wurde später das evangelische Konsistorium untergebracht. Im siebenjährigen Krieg ging das Gebäude in Flammen auf. Die Straße hat den Namen der Juristenstraße behalten. Vgl. A. M. Meyner: Geschichte der Stadt Wittenberg, Dessau 1845, S. 111.

63) Die kleine Barfüßerstraße wurde damals schon die Ravennasstraße genannt, nach dem Doktor Petrus Ravennas, der hier wohnte. Meinhard a. a. O. S. M 3.

64) Meinhard a. a. O.

65) Der Stein soll an die Judenhetze von 1440 erinnern. Hier sieht man eine Sau abgebildet, an der mehrere Männer saugen. Darüber liest man: Rabbini Schembamphoras. Nach anderer Erklärung ist das Relief, auf das der Reformator später Bezug genommen hat, eine Verhöhnung des unsittlich gewordenen Mönchtums durch die Bruderschaft der Steinmetzen. Schild: Denkwürdigkeiten Wittenbergs, 3. Aufl., Wittenberg 1892, S. 63.

66) Auf der Nordseite im Treppentürmchen war Christus als Weltenrichter in Stein ausgehauen. Er thront auf dem Regenbogen, Rute und Schwert gehen ihm nach Jes. 11, 4 aus dem Munde. Auch in Wittenberg wurde Luther sinnenfällig vor den Gerichtsgedanken gestellt.

67) Meinhard a. a. O. S. M 2.

68) Ebd. S. M 3'. Als Leopold anläßlich der dritten Säkularfeier der Universität seine Schrift über Wittenberg veröffentlichte, wurde ein Haus der Kollegiengasse noch bursa Sophiae genannt. Die Ueberlieferung war aber schon ganz unsicher geworden. Leopold vermutet in irriger Gelehrsamkeit, es habe bursa Siliolae geheißen. Leopold a. a. O. S. 105.

69) Meinhard a. a. O. S. C 6': noua extruunt edificia Nedum seculares quin imo et spirituales De ordine diui Augustini patres nouam monasterium principum precipue subsidijs eriguntˇ" Ebd. S. M 3: „R: Quam decoratissimum patres diui Augustini ordinis cenobium perficient in loco non minus collegii situ et loco ameniore! M: Intus fuisti? R: Fuerim priusquam hodie mensam cum amico meo amicissimo peterem. M: Locum ecclesie, ambitus et domus scis? R: Scio quidem Ac reuerendissimum in Christo patrem inclitum principem et dominum Ernestum Magdeburgensem Archiepiscopum etc. Ducem Saxonie, vna cum germanis et fratribus illustrissimis primum lapidem cum maximo apparatu locasse Ac magnum auri pondus ecclesie donasse. Quantis etiam et quot muneribus, villis, agris et allodijs Presertim a precelso principe et domino domino Federico Tertio Sacri romani imperii Electore Duce Saxonie muneratum et prouisum nec me preterit." Vgl. auch Chr. Scheurl: Briefbuch Bd. 1, 46; Brief vom 3. Juni 07 an Prior Henlein zu Nürnberg.

70) Meinhard a. a. O. S. A 4'.

71) Myconius: Historia reformationis a. a. O.

72) Meinhard a. a. O. S. D.

73) Die Urkunde ist abgedruckt in A. M. Meyner: Geschichte der Stadt Wittenberg, 1845, S. 21 Anm.

74) G. Stier: Wittenberg im Mittelalter, S. 41.

75) K. E. Förstemann: Mitteilungen aus den Wittenberger Kämmerei-Rechnungen in der ersten Hälfte des sechszehnten Jahrhunderts. In: Neue Mitteilungen aus dem Gebiet historisch antiquarischer Forschungen. Im Namen des . . . thüringisch-sächsischen Vereins für Forschung des vaterländischen Altertums . . . herausgegeben von K. E. Förstemann, 1836, Bd. 3 S. 102 f. Unter den acht Ratmannen waren zwei Kämmerer, zwei Baumeister und ein Richter. Bis 1503 war man mit sechs Ratsfreunden ausgekommen. Ebd.

Digitized by Google

76) Oppermann a. a. O. S. 84. 77) Ebd. S. 85.
78) Ebd. 79) Ebd. S. 79.
80) Scheurl: Oratio. . . ad vniuersitatem Vittenburgensem 1507, S. A 3: „Domi contenti ex agricultura viuunt, quam Aristoteles in Economico potissimam secundum naturam possessionum esse commemorat, ex qua redditus stabilissimi et honestissimi queruntur."
81) Oppermann a. a. O. S. 26. 82) Ebd. S. 28. 83) Ebd. S. 41.
84) A. M. Meyner a. a. O. S. 25 f.
85) Vgl. G. Stier: Wittenberg im Mittelalter, Wittenberg 1855, S. 21.
86) Oppermann a. a. O. S. 88.
87) Vgl. die Tafel bei Oppermann S. 17 f.
88) Vgl. ebd. S. 17—19. 89) Ebd. S. 20.
90) Meinhard S. H 2 f. 91) Ebd. S. H 2 v.
92) Chr. Scheurls Briefbuch Bd. 1, 49; Brief vom 6. Sept. 1507.
93) Bindseil Coll. Bd. 3, 103.
94) Meinhard S. C 3.
95) G. Th. Strobel: Neue Beyträge zur Litteratur besonders des sechszehnten Jahrhunderts, Bd. 3, 2 S. 60.
96) Bindseil a. a. O.: „Es ist teuerer alda dann zu Wittenberg. Hoc ante annum uidi et considerani, denn sie hatten klein brodt vnnd schwartz brodt.
97) Meinhard S. G 1'.
98) Ebd. S. G 5: „R: Non diffido cum in hijs delectatur quin poeticam colat inclitus hic princeps disciplinam. M: In quibus delectamur circa hec versamur."
99) Ebd. S. G 6. 100) Ebd. S. E 3 und G. 101) Ebd. S. F 5'.
102) A. M. Meyner: Geschichte der Stadt Wittenberg S. 88.
103) Meinhard S. F 6.
104) Ebd. S. F 5'f.
105) Ebd. S. E 3 u. E 6. So auch Chr. Scheurl in seiner Rede vom 16. Nov. 1508: Oratio attingens litterarum prestantiam necnon laudem Ecclesie Collegiate Vittenburgensis, Leipzig, Dez. 1509, S. B 5: „Solent autem publicari quotannis altera dominica a sacro Pascate, quam Misericordias domini appellant." Vgl. Haußleiter: Die Universität Wittenberg vor dem Eintritt Luthers, 1903, S. 22 Anm.
106) Vgl. Dye zaigung des hochlobwirdigen hailigthums der Stifft kirchen aller hailigen zu wittenburg, Wittenberg 1509, S. a 3. Vgl. auch die handschriftliche Eintragung in Meinhards Dialog. Ferner Haußleiter a. a. O.
107) Scheurl a. a. O.: „. . . in magna populi turmatim ad id spectaculum confluentis frequentia."
108) Vgl. Meinhard a. a. O. S. F 1' und „Dye zaigung" usw. a 2.
109) Dye zaigung usw. S. a 2'.
110) P. Kalkoff: Ablaß und Reliquienverehrung an der Schloßkirche zu Wittenberg unter Friedrich dem Weisen, 1907, S. 53.
111) Ebd. S. 60.
112) Dye zaigung usw. S. a 3.
113) Meinhard S. F 6'. Chr. Scheurl nennt a. a. O. S. 5' die Summe von 4000 Fl. „Circumpendent etiam altare summum panni quattuor ex auro et serico contexti, passionem dominicam ita ingeniose exprimentes, ut Albertum aut Lucam pinxisse putes, empti dicuntur a Federico totidem milibus aureum nummum."
114) Vgl. Joh. Haußleiter a. a. O. S. 27. Oldecop erzählt in seiner Chronik (S. 12), daß sich ein Student mit 12 Fl. „ein ja: lant in der kost bestellen" konnte.
115) Vgl. P. Kalkoff a. a. O. S. 9. 116) Ebd. S. 9.
117) Dye zaigung usw. S. a 3.
118) Chr. Scheurl: oratio attingens litterarum prestantiam etc. S. B 5.
119) Meinhard a. a. O. S. F 6'.
120) Dye zaigung usw.

Digitized by Google

121) W. E. Tentzel: Hiſtoriſcher Bericht vom Anfang und erſten Fortgang der Reformation Luthers, Leipzig 1717, S. 263. Joh. Haußleiter a. a. O. S. 26 Anm. 2.

122) ZKG Bd. 18 S. 409. P. Kalkoff: Ablaß und Reliquienverehrung uſw. S. 64 f.

123) P. Kalkoff a. a. O. S. 65 Anm. 4.

124) Meinhard a. a. O. S. F.

125) Dye zaigung uſw. S. a 3'.

126) „remissio a pena et culpa omnium peccatorum contritorum." Meinhard a. a. O. Näheres über die Theorie und Praxis der Ablässe in Bd. 3.

127) Meinhard a. a. O.: „Item Ipso die omnium sanctorum vere confessi et contriti aut bonam intentionem habentes a primis vesperis usque ad secundas inclusive possunt mereri ipsas indulgentias suis orationibus et eleemosinis, quas possunt in loco Italie Assisi, vbi sanctus Franciscus primum conuentum fundauit et immediate a deo indulgentias impetrauit. R: Que sunt indulgentie iste? M: Remissio a pena et culpa omnium peccatorum contritorum. Que indulgentie non nisi Assisis et in loco Suecie, qui dicitur Wastena, in monasterio sanctissime Birgitte vidue sunt, ac ex singularissima gratia in ista ecclesia.

128) Ebd. Damit möglichſt viele Beſucher dieſer, durch die Almoſen auch die Kirche bereichernden Gnade teilhaftig würden, erwirkte der Kurfürſt 1510 von Julius II, daß die Beſchränkung auf acht Prieſter aufgehoben und das Beichtprivileg beliebig vielen zugeſprochen wurde. P. Kalkoff a. a. O. S. 11.

129) Meinhard S. F'.

130) Vgl. S. 162.

131) Oppermann a. a. O. S. 27.

132) K. E. Förſtemann UM 1836, Bd. 3 S. 104.

133) Meinhard S. M 2 und M 3'. Noch der Reformator klagte lebhaft über die „giftigen frantzöſiſchen huren" und die „ſpeckſtudenten", die in der Spede, einem Wäldchen im Norden Wittenbergs, ihr Unweſen trieben. TR IV Nr. 4857 n.

134) Ebd. S. C 3. Vgl. Scheurl ſelbſt in ſeinem Brief vom 3. Mai 1507, Briefbuch Bd. 1, 44: „Habui orationem, hortatus sum studiosam iuventutem ad litteras capessendas, ad continentiam, ad sobrietatem, detestatus sum vitia, venerem, crapulam et si qua sunt similia."

135) Förſtemann UM 1836, Bd. 3 S. 107. Im Jahre 1512 wurde ein Student hingerichtet, der den Rektor „mit eym worff treucze" erſchlagen hatte. Ebd. S. 109.

136) Meinhard S. L 4' ff.

137) Ebd. S. G' H.: „M: Hem facile alterabitur. R: Quis mores radicitus firmatos ac ingenium illius alterare possit facillimum? Quis lotione coruum dealbet? . . . M: Villanum populum ad alios mores flecti non posse vis? R: Hunc scilicet . . . Quid huius sermo vult? M: Omnibus salutem. R: Hunc sermonem intellexisset nemo. M: Latinus ne es? R: Latinus sum. At illius latinum non intellexi ego. Quid vero ait? M: Proficius. R: Hem proficius; mirabile latinum. Quid hic, qui hunc insectabatur? M: Profeicius, profeicius. R: Hem, hem, profeicius. Hic cum diptongo, et quidem noua, protulit hanc salutationem; alter vero sine diptongo. M: Num magna facta nunc in populo est alteratio, cum ruralis populus romane loquitur et latine?

138) Vgl. Joh. Haußleiter a. a. O. S. 48.

§ 8.

1) So in der Einleitung der Univerſitätsſtatuten von 1508. „Ut et Nos denique cum fidelibus nostris et circumjacentibus populis ad id tanquam oraculum aliquod in rebus arduis tuto confugere, et sicut dubii et incerti accedere, ita firmissimi certissimique accepto responso redire valeamus, ut ita nos Deo auctore subditos nostros regere, augere, et unicuique, quod suum est, tribuere, facile contingat". J. Cp. Grohmann: Annalen der Univerſität Wittenberg, Meißen 1801, Bd. 1, 19. — UStW, S. 1. Eine aus den Quellen

Digitized by Google

geschöpfte Darstellung der Geschichte der Universität Wittenberg legt jetzt W. Friedensburg vor, Halle 1917.

2) Muther und Zarncke haben mit besonderem Nachdruck behauptet, daß die Gründung der Wittenberger Universität in der Geschichte der deutschen Hochschulen Epoche gemacht hätte. So Th. Muther: Geschichte der Rechtswissenschaft S. 252 ff. Zarncke: Die urkundlichen Quellen zur Geschichte der Universität Leipzig. Abhandlungen der philologisch-historischen Klasse der kgl. Gesellschaft der Wissenschaften, III S. 527. UStW S. V. Auch J. Köstlin bekennt sich noch in der fünften Auflage Bd. 1, 82 ganz unbedenklich zu dieser Annahme: „Wichtig war für den Charakter der Wittenberger Universität auch, daß sie von Anfang an nicht, wie andere, unter die Aufsicht einer kirchlichen Obrigkeit gestellt wurde. Ihre Stiftung war auf Grund kaiserlicher Privilegien, vermöge deren sie auch Theologie lehren und Theologen promovieren sollte, erfolgt, wiewohl der Kurfürst auch die päpstliche Genehmigung einzuholen nicht versäumte".

3) Vgl. Bd. 1, 177 über den Begriff der Wissenschaft und ihren Aufbau.

4) Der Papst gab, wie wir wissen, im Erfurter Stiftungsbrief die Genehmigung zur Pflege „erlaubter" Wissenschaft.

5) Vgl. H. S. Denifle: Die Universitäten des Mittelalters bis 1400, Bd. 1, 781 f.

6) Grohmann: Annalen a. a. O. S. 10: „Potissimum cum omnium scientiarum tutela et patrocinium penes Romani Imperii moderatores consistat." Privilegium Maximiliani Imperatoris usw.

7) Grohmann a. a. O. S. 10 f. „. . . qui (sc. die Kaiser) etiam ipsarum Professores dignis praemiis et honoribus atque privilegiis afficientes, Gymnasia undique in sacro Rom. Imperio instituerunt et erexerunt. Nos itaque praedecessorum nostrorum vestigia imitantes. . . . de plenitudine regiae nostrae potestatis Universitatem sive studium Generale et Gymnasium in praefata civitate Wittenberg instituimus."

8) Grohmann a. a. O. S. 13: „Quodque Doctores in eadem Universitate promoti et promovendi debeant et possint in omnibus locis et terris R. Imperii, et ubique terrarum libere omnes actus Doctorum legendi, doceandi, interpretandi et glossandi facere et exercere."

9) „de imperialis potestatis plenitudine."

10) Meinhard S. M 3.

11) Th. Muther: Aus dem Universitäts- und Gelehrtenleben im Zeitalter der Reformation, 1866, S. 75. Derselbe in UStW S. VI. — K. Schmidt: Wittenberg unter Kurfürst Friedrich dem Weisen, 1877, S. 7. H. S. Denifle: Die Universitäten des Mittelalters Bd. 1, 784.

12) Grohmann: Annalen a. a. O. S. 11.

13) Nicht 1502, wie man auf Grund der mißverstandenen Datierung des Briefes behauptet hat.

14) Grohmann a. a. O. S. 15: „Regia autoritate rite erecta." Confirmatio Universitatis Wittebergensis a Raymundo Cardinali.

15) Ebd. S. 14. 16) Edd. S. 5. W. Friedensburg a. a. O. S. 21.

17) Diese Formel sollte also nicht dem Kaiser das Recht streitig machen, Generalstudien zu errichten. Daran hat Julius II ebenso wenig gedacht, wie einige Jahre früher Kardinal Petrucci. Vgl. Denifle, Universitäten S. 784. Die gleiche Formel findet sich, worauf Denifle ebenda aufmerksam macht, in einem Schreiben Clemens VII, das auf die kaiserliche Bulle Karls IV für Orange Bezug nahm.

18) C. E. Förstemann: Liber decanorum Facultatis Theologicae Academiae Vitebergensis, Leipzig 1838, S. 1: „Anno 1502, 18. octobris Imperante Divo Maximiliano Romanorum rege, pontificatu sanctissimi Domini Alexandri sexti eius nominis, intronisata est Academia Albiorena adhibitis solemnitatibus et apparatu honestiori modo quo id fieri decuit."

19) Grohmann, Annalen Bd. 1, 4.

20) Vgl. Nik. Müller: Die älteste Gesetzgebung der Wittenberger Universität und ihrer Fakultäten, S. III. Diese Untersuchung, öfters und merkwürdig genug nicht nur vom

Digitized by Google

Verfasser zitiert, ist nie im Buchhandel erschienen. Herr D. G. Kawerau hat mir die vier ersten, in seinem Besitz befindlichen Aushängebogen, gütigst überlassen, Herr D. W. Friedensburg die 15 ersten Bogen. Vgl. fernet W. Friedensburg a. a. O. S. 18.

21) Liber decanorum a. a. O. Vgl. Nik. Müller a. a. O.

22) Nik. Müller a. a. O. S. III.

23) Meinhard a. a. O. S. C 3.

24) C. E. Förstemann in NM Bd. 3, 1 S. 104. Hier wird in den städtischen Abrechnungen einige Male dies Kollegiengebäude erwähnt.

25) Grohmann a. a. O. S. 5; Weimarer Ausschreiben von 1501: „Und haben dahero aus besonderen Gnaden verordnet, daß diejenigen, die da studieren, sollen in berührten Fakultäten drey Jahr, die nächst nach einander folgen, frey promoviret werden."

26) Meinhard S. A: „Facili nummo sustentatio, deinde libera in omni facultate promotio."

27) J. Köstlin schreibt Bd. 1, 80: „Die Mittel für Anstellung der akademischen Lehrer wurden hauptsächlich dadurch beschafft, daß der Wittenberger Schloßkirche oder der Kirche Aller Heiligen benachbarte Pfarreien einverleibt, auf Grund des hierdurch gewonnenen Einkommens ihr die Einrichtung einer Stiftskirche mit einem Kapitel oder Kollegium von Stiftsherren verliehen und die Stellen des Stifts samt dem Einkommen an akademische Professuren geknüpft wurden." Aber die Schloßkirche war schon längst eine Stiftskirche. Schon 1346 ist das aus 7 Domherrnstellen bestehende Kapitel bezeugt (Johann Meisner: Descriptio ecclesiae collegiatae omnium sanctorum Wittebergensis. S. 64 ff. Anhang zu Meisners Jubilaeum Wittebergense, Wittenberg, Michael Wendt, 1668). Auch ist es ganz irreführend, wenn von der Einverleibung „benachbarter Pfarreien" gesprochen wird. Weder wurden die Dorfpfarren der Umgegend inkorporiert noch hätten sie die Summen aufgebracht, die nötig waren. Vgl. Otto Oppermann: Das sächsische Amt Wittenberg im Anfang des 16. Jahrhunderts, Leipzig 1897, S. 101, Anm. 2.

28) Vgl. Oppermann a. a. O. S. 100 f.; UStW S. VII f.

29) Es war eine besondere Auszeichnung, daß der junge Scheurl 80 Fl. erhielt. Die Vorgänger hatten kaum 60 Fl. gehabt. Knaake: Chr. Scheurls Briefbuch Bd. 1, 44.

30) Als man an die humanistische Reform der Studien dachte, wurde dieser Mangel natürlich recht lebhaft empfunden. Spalatin klagte am 2. 3. 1515 Joh. Lang, daß es an Geld für die Berufung eines oder zweier graecisatores fehle. K. und W. Krafft: Briefe und Dokumente aus der Zeit der Reformation, 1875, S. 135 f. Erst 1517 wurden unter dem Rektorat des Balthasar Fabricius Phachus dank besonderer Gnade und Freigebigkeit des Kurfürsten Vorlesungen über Plinius, Quintilian und Priscian eingeführt. J. C. E. Förstemann: Album Academiae Vitebergensis, Leipzig 1841, S. 69.

31) Grohmann a. a. O. S. 13 f.: „Damus et concedimus Doctoribus et Scholaribus in dicta Universitate existentibus aut futuris, cum consensu praefati Ducis aut successorum suorum, auctoritatem et potestatem condendi et faciendi statuta et ordinationes, juxta consuetudinem ceterarum Universitatum, nec non creandi et eligendi Rectorem Scholarium ac Syndicos, sive alios quoscunque officiales Universitatis, prout ipsis visum fuerit expedire et esse opportunum."

32) Th. Muther hat auf das Bestimmteste in Abrede gestellt, daß die Wittenberger Hochschule von Anfang an Statuten gehabt habe. „Wer die Existenz Wittenberger Statuten aus der ersten Zeit der Universität behaupten will, wird gut tun, nachzuforschen, ob sich noch irgendwelche Reste derselben vorfinden, oder ob er irgendwelche sichere Nachricht von Existenz derselben nachweisen kann" (UStW S. IX). Von dem Recht, sich Satzungen zu geben, sollen Universität und Fakultäten nur „hier und da durch einzelne Beschlüsse Gebrauch gemacht haben" (ebd. S. X). Als es sich dann darum handelte, die erste umfassende rechtliche Ordnung ausgehen zu lassen, trat nicht die Universität als ihre eigene Gesetzgeberin auf, sondern der Kurfürst erließ unter dem 1. 10. 08 ein oktroyiertes Statut. Von einer Teilnahme oder auch nur Vorbereitung der Universität ist nirgends die Rede (ebd. S. X f.). Aehnlich äußert sich K. Schmidt: Wittenberg unter Friedrich dem Weisen,

Digitized by Google

S. 8. Indem die 1508 von Scheurl verfaßten Statuten der Universität und den Fakultäten einfach vom Kurfürsten oktroyiert wurden, sei die mittelalterliche Korporationsfreiheit der Universitäten prinzipiell beseitigt worden. Diese Behauptungen und Folgerungen sind ganz falsch. Sie entstammen einer unzulänglichen Kenntnis der Akten. Hätte Muther die im Germanischen Nationalmuseum in Nürnberg aufbewahrten, in einem Bande der Scheurl'schen Bibliothek enthaltenen (alte Nr. 281 fol., neue Nr. kl. fol. 71), mit Randbemerkungen Scheurls versehenen Satzungen von 1508 gekannt, so wäre er schwerlich auf seine befremdende Annahme verfallen. Wie sollte man übrigens auch ohne Satzungen Rektoren und Dekane mitsamt den Universitätsbeamten wählen, in den einzelnen Fakultäten von Anfang an promovieren, Bursen leiten können und dergleichen mehr? Ein mittelalterliches Generalstudium ohne Statuten wäre nicht lebensfähig gewesen. Uebrigens hat Scheurl in seiner anläßlich der Uebergabe seines Rektorats im Oktober 1507 gehaltenen oratio ad universitatem den neuen Rektor ausdrücklich auf die Satzungen der „Väter" verpflichtet. Und im Dekanatbuch der Juristenfakultät heißt es Bl. 123: Anno domini 1502 . . . intronisata est alma achademia Wittenburgensis . . ., que recta et gubernata fuit certis statutis, quibus singuli . . . promovebantur. tandem anno octavo in festo sancti Michaelis domini principes alia et nova statuta dederunt, quibus reformatores instituerunt. Vgl. W. Friedensburg, a. a. O. S. 24 Anm. 1. Schon diese Zeugnisse würden genügen, um Muthers Annahme vollständig zu entkräften. Im übrigen vgl. Nik. Müller a. a. O. S. VIII ff. und W. Friedensburg S. 24 ff.

33) UStW S. X.

34) Grohmann a. a. O. S. 14: „juxta consuetudinem ceterarum universitatum."

35) Nur die Vermutung, daß die Universität zunächst überhaupt keine Statuten gehabt und der Kurfürst erst 1508 sie oktroyiert habe, könnte solche Annahme stützen. Aber diese Vermutung ist ganz gegenstandslos. Vgl. Anm. 32.

36) Den Nachweis, daß das Tübinger Statut die Vorlage des ältesten Wittenberger Statuts war, hat abschließend Nik. Müller a. a. O. S. XV ff. erbracht. Vgl. auch G. Bauch: Wittenberg und die Scholastik. NASächG Bd. 18, 1897, S. 299.

37) Ueber den Streit selbst vgl. G. Bauch: Geschichte des Leipziger Frühhumanismus. XXII. Beiheft zum ZBlfBblw., 1899, S. 7 ff. Ferner jetzt W. Friedensburg a. a. O. S. 10 ff. Vgl. auch S. Geß: Leipzig und Wittenberg. Ein Beitrag zur sächsischen Reformationsgeschichte NASächG., 16, 1895, 43 ff.

38) Nik. Müller a. a. O. S. XVI ff. Auf dem Umwege über Tübingen-Basel gewinnen freilich die Wittenberger Statuten Beziehungen zu den Erfurter. Vgl. G. Bauch: Wittenberg und die Scholastik. NASächG., Bd. 18, 1897, S. 300.

39) Nik. Müller a. a. O. S. XLIII.

40) Vgl. Bd. 1, 175. 41) G. Bauch a. a. O. S. 301.

42) H. Hermelink: Die theologische Fakultät in Tübingen vor der Reformation, 1906, S. 87 ff.

43) Nik. Müller a. a. O. S. XLIV.

44) Die neuen Statuten wurden unter dem 20. Nov. 1509 ausgefertigt. Sie sind noch ungedruckt. Eine Abschrift befindet sich unter dem Titel: Statuta Ecclesie Collegiate Omnium Sanctorum wittenburgensis in dem schon erwähnten Nürnberger Codex.

45) UStW c. 8 S. 6.

46) UStW c. 3 S. 41 und c. 10 S. 45: In den Statuten liest man: „via Gregorii", d. h. Gregors von Rimini. Muther verbessert richtig in: „via Guilelmi", d. h. Occams. Die Verbesserung ist beanstandet worden, und man hat aus dem Umstand, daß der neue Weg nicht nach Occam, sondern nach Gregor von Rimini genannt wurde, weit reichende Folgerungen gezogen. Aber die Sache und der Muther freilich nur ungenügend bekannte Textbefund fordern: Guilelmi. Vgl. Nik. Müller a. a. O. S. 76 Anm. b und S. 87. Ueber Trutvetters Tätigkeit urteilt Scheurl: „Viam modernam instituens sine intermissione legebat, studebat, docebat, praedicabat, orabat, omnia supra quam aetas ferre posse videbatur, utpote nondum quadraginta annos natus". Briefbuch 1, 124;

Digitized by Google

Brief vom 12. 8. 1513. Noch der Lektionskatalog vom 1. Mai 1507 führt nur Thomisten und Skotisten auf.

47) Muther behauptet, die Reformatoren ſtänden ohne Vorbild da. UStW S. XVI.

48) Scheurls Briefbuch Bd. 1, 55; Brief vom 5. 1. 1509 an W. Polich: „Faciem reipublicae nostrae litterariae mutavimus more Bononiensis, omnem potestatem ad doctores reformatores redigentes.“ Nik. Müller macht nachdrücklich und mit Grund auf dieſe bisher überſehene wichtige Stelle aufmerkſam (a. a. O. S. LVII). Die Reformatoren finden ſich nun auch in den neuen Statuten des Allerheiligenſtifts, ebenfalls unter dem Einfluß Scheurls.

49) Vgl. Nik. Müller a. a. O. S. LIX.

50) UStW c. 7. Ueber die Aufgaben der „Reformatoren“ vgl. W. Friedensburg S. 28 f.

51) Nik. Müller a. a. O. S. XXV.

52) Vgl. darüber Bd. 3.

53) Mathesius, Ausgabe Löſche, S. 22 f. 54) CR Bd. 6, 160.

55) Vgl. Hergenröther: Konziliengeſchichte Bd. 8, 589 § 896.

56) UStW S. 17: „divo Paulo, tubae Euangelii.“

57) UStW S. 16 f.

58) UStW S. 16: „. . . tum quia Aurelius Augustinus Gymnasii nostri tutelaris deus solum scripturarum libris, qui Canonici appellantur, hunc honorem didicit deferre, vt nullum auctorem eorum scribendo aliquid errasse firmissime credat.“

59) Oergel: Dom jungen Luther, S. 97.

60) Ebd. 61) Ebd.

62) Vgl. Bd. 1, 191. 63) Vgl. S. 100 f. 64) Vgl. § 4.

65) H. Hermelink: Die theologiſche Fakultät in Tübingen vor der Reformation, S. 41: „quorum tres sacris theologie libris atque scripturis intenderent.“

66) Ebd. S. 197.

67) Meinhard S. A 5.

68) G. Bauch: Geſchichte des Leipziger Frühhumanismus. XXII. Beiheft zum ZBlfBblw, 1899, S. 10. 69) Ebd. S. 11.

70) Bd. 1, S. 225.

71) G. Bauch: Wittenberg und die Scholaſtik. NASäG Bd. 18, 1897, S. 326.

72) Meinhard S. A 5.

73) Vgl. Bd. 1, 157 f. 164. 169. 178.

74) Prantl: Geſchichte der Logik Bd. 4, 272.

75) Vgl. Bd. 3.

76) G. Bauch: Andreas Carlſtadt als Scholaſtiker. ZGK XVIII, S. 44 und H. Barge: Andreas Bodenſtein von Karlſtadt, 1905, S. 19.

77) Oratio Doctoris Scheurli attingens litterarum praesentiam necnon laudem Ecclesie Collegiate Vittenburgensis, Leipzig 1509: „Quod si multos Carolostadios haberemus, facile, puto, nos cum Parisiensibus manum posse conserere atque pedem conferre.“

78) Meinhard: „Item dominus Nicolaus Amsdorf artium liberalium magister profundus, Scotisticae viae cultor et insectator acutus; qui etsi ingenua de prosapia, nobiles tamen artes quibus sanguinis nobilitas claresceret discere non dubitavit.“

79) G. Bauch: Wittenberg und die Scholaſtik. NASäG, Bd. 18, 1897, S. 307. — H. Barge: Andreas Bodenſtein von Karlſtadt, S. 7.

80) Nik. Müller a. a. O. S. LIX.

81) Meinhard S. A 5.

82) „artis oratoriae atque poeticae lector.“

83) G. Bauch a. a. O. S. 298. 84) Ebd. S. 328. 85) Ebd. 86) Ebd.

87) UStW c. 9, S. 7: „nam lauream magisterio comparamus.“ 88) Ebd.

89) G. Bauch: Geſchichte des Leipziger Frühhumanismus. ZBlfBblw. a. a. O. S. 179.

90) G. Bauch: Wittenberg und die Scholaſtik. NASäG a. a. O. S. 328.

91) UStW S. 49: „Aristoteles, illud omnium artium robur et fundamentum.“

Digitized by Google

92) Enders 1, 5; Brief an Braun vom 17. 3. 09: „Quod autem ita recessi tacitus tibi, non mireris. Tam enim fuit subitaneus meus abscessus, ut paene meos familiares lateret."

93) Oergel: Vom jungen Luther S. 111. Zu der Annahme, daß die Berufung Luthers nach Wittenberg Staupitzens persönliches Verdienst gewesen sei, vgl. J. Köstlin Bd. 1, 84 und G. Buchwald S. 56.

94) Enders 1, 23; Brief vom 21. 12. 14. Vgl. § 12. S. 303. 309.

95) Vgl. W. Reindell: Wenzeslaus Linck von Colditz 1, 27. Die Sicherheit, mit der auch J. Köstlin 1, 84 die Versetzung Lincks nach Wittenberg 1508 behauptet, kann nicht gerechtfertigt werden.

96) Liber decanorum S. 4.

97) Vgl. W. Reindell a. a. O.

98) Th. Kolde weist darauf hin, daß auf dem Ordenskapitel zu München am 18. Okt. 1508 der Beschluß der Versetzung in den Wittenberger Konvent gefaßt wurde. Th. Kolde: Martin Luther 1, 71. — A. Hausrath weiß sogar, daß unter den sieben Augustinern, die infolge des Kapitelbeschlusses vom 18. Okt. 1508 nach Wittenberg versetzt werden sollten, sich auch Trutvetter befand!

99) Liber decanorum S. 4.

100) Bd. 1, 81.

101) Liber decanorum S. 4: „vocatus Erfordiam." Ebenso Luther in seinem Brief an die theologische Fakultät zu Erfurt vom 21. 12. 14; Enders 1, 23: „vocatus ad Erfordiam." Um Berufungen an die Universitäten zu Wittenberg und Erfurt handelt es sich überhaupt nicht, sondern lediglich um einen Vorgang innerhalb der Kongregation. Auch noch in der bis jetzt erschienenen Jubiläumsliteratur, die trotz allen feierlichen Versicherungen, den historischen Wirklichkeitssinn pflegen zu wollen, sich kaum über den Durchschnitt der üblichen Jubiläumsliteratur scheint erheben zu wollen, stößt man auf den alten Irrtum, daß Luther 1508 an die Wittenberger Universität vom Kurfürsten berufen worden sei.

102) Erst J. Köstlin hat ihn wieder entdeckt. Bis dahin kannten die Darstellungen nur die Erfurter Klosterjahre und die ihnen folgende endgültige Berufung nach Wittenberg. Daß man diesem, natürlich wieder von den alten Biographien übernommenen Irrtum treu blieb, ist um so auffallender, als Luthers Briefe vom 16. 6. und 21. 12. 1514 gedruckt vorlagen und bequem zugänglich waren. Doch man achtete nicht der klaren, durchlichtigen urkundlichen Zeugnisse, sondern folgte einer Ueberlieferung, der hier wie anderwärts das geschichtliche Wissen fehlte.

103) So hat er es auch aufgefaßt, als er später der Bemerkung des Wittenberger Fakultätsbuchs, daß er der Fakultät die Gebühr für die Promotion „bisher nicht entrichtet" habe, eigenhändig hinzufügte: „Er wird es auch nicht tun. Denn damals, arm und im mönchischen Gehorsam stehend, besaß er nichts. Erfurt mag also bezahlen" (Lib. dec. S. 4 Anm. 3). Mit diesem Eintrag gibt Luther selbst zu erkennen, daß 1508 die Erfurter über ihn verfügten und darum auch die Folgen auf sich nehmen mochten. Immer wieder wird man auf die Annahme geführt, daß Luther vom Erfurter Kloster in der üblichen Weise den Wittenbergern zur Ausbilfe überlassen wurde.

104) Enders 1, 18; Brief vom 16. 6. 1514.

105) Chr. Scheurl: Rotulus Doctorum Vittemberge professitentium vom 1. 5. 1507. Bei Strobel: Neue Beyträge zur Literatur usw. Bd. III Stück II.

106) Vgl. Oergel a. a. O. S. 110; J. Köstlin 1, 85; W. Köhler a. a. O. S. 363.

107) A. Hausrath gibt ihn jedoch unbefangen weiter (Bd. 1, 59). Selbst G. Buchwald hat sich nicht von ihm frei gemacht. „Wohl zog es ihn viel mehr zur Theologie als zu der trockenen Physik und Dialektik des Aristoteles" (S. 57). Schon Oergel hatte a. a. O. S. 110 den Irrtum Melanchthons verbessert und ihn aus einer Verwechselung mit einer späteren, 1519 privatim vor den Brüdern im Kloster gehaltenen Vorlesung über die Physik abgeleitet.

108) UStW S. 45: „Praeterea instituimus disputationes quottidianas, quas serotinas dicunt, quae habeantur peracta coena. Ad horam vnam disputetur sophisma et quaestoi

Digitized by Google

vna, quibus praesint tribus diebus in septimana ordine suo Collegiorum incolae, Magistri ordinarie profitentes, quibus idcirco gratuitam habitationem donamus, vt habeant occasionem diligenter prodesse reipublicae' Reliquis tribus praesideant Baccalaurei, qui etiam ordine suo disputent singulis diebus dominicis hora duodecima."

109) Auch die Fortſetzung ſeiner Studien in Wittenberg kann als Gehorſam gegen Erfurt gelten.

110) UStW S. 22 c. 10.

111) Ebd. S. 19. c. 6: „Vbique tamen, quod ad tempus completionis attinet, hoc totum relinquimus et arbitrio et discretioni Senatorum, quos in hoc tantum elaborare volumus, ne quem turpem promoueant, inanem litterarum, dedecorantem et gymasii nostri et eorum auctoritatem."

112) Ebd.: „Religiosus gaudeat priuilegio sui ordinis."

113) Ebd.: „Nullus vnquam promoueatur, nisi quottidie audierit duas lectiones ordinarias in eis viis, quas ipse elegerit, et diebus testis extraordinariam (Text: extraordinarie. Nürnberger Handſchrift: extraordinariam) vnam."

114) Bd. 1, 185. 115) Vgl. S. 186.

116) Enders 1, 88; Brief an Lang vom 1. 3. 17.

117) Enders 1, 5; Brief an Braun vom 7. 3. 09.

118) Bd. 1, 148 f.

119) Enders 1, 6; Brief vom 17. 3. 09: „nisi quod violentum est studium, maxime philosophie."

120) Ebd.: „quam [sc. philosophiam] ego ab initio libentissime mutarim theologia."

121) Liber decanorum S. 4.

122) UStW S. 21. 123) Ebd. S. 20.

124) Enders 1, 23; Brief vom 21. 12. 14.

125) Enders 1, 18; Brief vom 16. 6. 1514: „Scit enim utraque Universitas, et vos omnes, quod principium in Bibliam, in quo solitum est jurare, Erfordiae non feci."

126) Enders 1, 24; Brief vom 21. 12. 14.

127) Enders 1, 18; Brief vom 16. 6. 14.

128) UStW S. 19: „Sic et Biblicis pro arbitrio suo deputent tam secularibus quam religiosis in Nouo et Veteri Instrumento certa capita legenda, dummodo religiosis minus deputent.

129) Ebd. S. 20.

§ 9.

1) Th. Kolde: Die deutſche Auguſtiner-Kongregation, S. 211 f. O. Clemen: Staupitz, RE³, Bd. 18, 782.

2) Die Leipziger Univerſitätsmatrikel nennt Mutterwitz. Man kann an Motterwitz bei Leisnig oder Moderwitz bei Neuſtadt a. Orla denken. Clemen vermutet, wohl mit Recht, Moderwitz. A. a. O.

3) Clemen, a. a. O.

4) Th. Kolde, a. a. O.

5) Vgl. S. 61.

6) K. Roth: Urkunden zur Geſchichte der Univerſität Tübingen aus den Jahren 1476—1550, Tübingen 1877, S. 538 Nr. 20: Frater Johannes de Stapitz AM et s. theologie lector ordinis herem. S. Augustini.

7) Th. Kolde gibt a. a. O. S. 214 richtig das Jahr 1500 als Jahr der Doktorierung Staupitzens an. So in der Regel auch, wer nach ihm darauf zu ſprechen kam. Clemen nennt freilich das Jahr 1510. Aber das iſt ein Druckfehler. Er meint das Jahr 1500. Der Text jedoch, mit dem Kolde ſeine Angabe begründete, fordert unausweichlich das Jahr 1499. Denifle, der Koldes Text offenbar ſchärfer als andere geleſen hat, ſagt darum mit Recht, daß Staupitz nicht anderthalb, ſondern ſchon ein halbes Jahr nach der Eröffnungsvorleſung über die Sentenzen Magiſter der Theologie wurde (H. S. Denifle: Luther und

Digitized by Google

Luthertum, Bd. 1, 2. Aufl., S. 607 Anm. 1). Daran knüpft er eine unwillige Bemerkung über ungebildete Theologen, die die Theologie reformieren wollten. Grisar leistet ihm hier wie oft Gefolgschaft (H. Grisar: Luther, Bd. 1, 102). Aber beider Bemerkungen waren überflüssig. Denn Kolde hat das in seiner Vorlage ausdrücklich genannte Jahr der Doktorierung Luthers versehentlich ausgelassen. Erstaunlich bleibt nur, daß Denifle an Koldes auffallendem Text keinen Anstoß nahm, seine Kritik also verfagte, als es den „Theologaster" Staupitz (a. a. O.) zu richten galt. Ebenso erstaunlich bleibt allerdings, daß Koldes Angabe von Hermelink, Clemen und anderen stillschweigend übernommen wurde, da doch der Text sich als irrig erwies. Damit endlich allen mehr oder weniger freundlichen Spekulationen der Boden entzogen werde, mag der richtige Text hier abgedruckt werden: „Magister Johann Stupitz, ordinis heremitarum Sancti augustini, conventus tüwingensis Prior principiavit in cursum biblie Die antepenultima octobris Anni 1498. In sententias vero principiavit Decima die mensis Januarij Anni 1499. Et habuit concathedralem Magistrum Reinhardum gaisser. Recepit licentiam 6. Julij et insignia magistralia Die sequenti cum magistro Jacobo lemp et andrea Rempis Anno 1500." Chr. Fr. Schnurrer: Erläuterungen der württembergischen Kirchen-, Reformations- und Gelehrten-Geschichte, Tübingen, 1798, S. 51.

8) Ob diese, auch Kolde und O. Clemen unbekannt gebliebenen Predigten, die Staupitz als Lektor der Theologie gehalten hat, einen einwandfreien Aufschluß über die Schulzugehörigkeit Staupitzens geben, vermag ich noch nicht zu sagen. Ich habe, da der Kriegsdienst mich zeitweilig lange von Tübingen fortgeführt hat, erst während der Drucklegung dieses Bandes die im Besitz der Münchener Hof- und Staatsbibliothek befindliche, schon von Nik. Paulus 1891 erwähnte (im HJG Bd. 12, 1891, S. 310 Anm. 3) Handschrift — Cod. lat. 18 760, 155 f., 4°: Reverendo ac eximio in Christo Patri, fratri Johanni Brüheim, sacrae theologiae doctori, reformatae Congregationis Fratrum Eremitaurum S. Augustini provinciarum Bavariae, Sueviae-Rheni et Coloniae provinciali commissario dignissimo, frater Johannes de Staupitz ejusdem ordinis, sacrae theologiae utinam humilis lector — erhalten. Fortgeschrittener Druck und Zeitmangel verwehrten mir, sie genau durchzugehen. Ich hoffe, später der schließlich mehr den Biographen Staupitzens als den Luthers interessierenden Frage nachgehen zu können. Hier muß ich mich bescheiden und auf das hinweisen, was neuerer Annahme im Wege steht.

9) Th. Kolde denkt a. a. O. S. 215 an Beeinflussung durch Konrad Summenhart und Paul Scriptoris, meint aber doch, daß von einem wirklichen Einfluß dieser Männer auf Staupitz „doch eigentlich nicht die Rede sein" könne. Hermelink macht ihn zu einem Schüler Wendel Steinbachs. „Staupitz, der Schüler der via moderna, mußte bei Wendel Steinbach Vorlesungen hören." (Hermelink: Die theologische Fakultät in Tübingen vor der Reformation, S. 200). O. Clemen folgt ihm (RE³ Bd. 18, S. 782). Aber mit welchem Recht wird Staupitz so vorbehaltlos den Modernen zugezählt? Warum setzte denn er, der erste Wittenberger theologische Dekan und Vertrauensmann der Universität, nicht von vornherein die via moderna neben der via antiqua im neuen Generalstudium durch? Warum kam es zu jener merkwürdigen Abwandlung der Tübinger Statuten, die die beiden Wege auf die Thomisten und Skotisten verteilte und Moderne überhaupt nicht kannte? War Staupitz wirklich ein Moderner, so wäre ja von Anbeginn an der moderne Weg in Wittenberg vorhanden gewesen. Man hätte nicht vom Tübinger Vorbild abzuweichen und ebensowenig bis zur Statutenreform von 1508 zu warten brauchen, um der via moderna die offizielle Anerkennung in Wittenberg zu bezeugen. Es hätte auch Scheurl nicht gut schreiben können, daß erst Trutvetter die moderne Richtung in Wittenberg eingeführt habe: „Viam modernam instituens" (Scheurls Briefbuch 1, 124; Brief vom 12. 8. 1513). Dies Zeugnis verdient um so größere Beachtung, als Scheurl, auf dem die Hauptarbeit der Verfassungsreform der Universität gelastet hatte, über die Wittenberger Personen und Zustände gut unterrichtet war. Die Episode Epp hat herzlich wenig zu bedeuten. Denn Epp verließ, wie wir wissen, sehr bald (1504) das neue Generalstudium; und während seines kurzen Wittenberger Aufenthalts galt seine Arbeit dem Skotismus. In die ältesten Statuten vermochte der Occamismus überhaupt nicht einzudringen. Scheurls Zeugnis bleibt maßgebend. Dann aber

Digitized by Google

wird die Zugehörigkeit eines Staupitz zu den Occamisten, für die ohnehin keine positiven Gründe beigebracht worden sind, recht zweifelhaft. Staupitz, die „eine Säule der Universität", hätte unschwer Wittenberg dem modernen Weg öffnen können, wenn irgendwelcher Anlaß vorhanden gewesen wäre, namentlich dann, wenn er selbst zu den Modernen gehört hätte. Und wenn, wie Konrad Pellikan berichtet, Staupitz mit den gelehrten Augustinerbrüdern zu Tübingen die Vorlesungen des Skotisten Paul Scriptoris über die Sentenzen des Duns Skotus besuchte (vgl. Pellikan, Hauschronik, 1892, S. 15), so zeugt dies nicht grade von selbstverständlicher Zugehörigkeit zu den Nominalisten. Und was er später Luther über die Buße und die Liebe zu Gott zu sagen wußte, war jedenfalls nicht nominalistisch gedacht. Staupitz kann nicht ohne weiteres für den modernen Weg in Anspruch genommen werden. Denifle macht ihn a. a. O. Anm. 2 zu einem Schüler Paul Scriptoris'.

10) Decisio questionis de audiencia misse in parochiali ecclesia dominicis et festivis diebus. Vorgedruckt ist der Untersuchung ein Brief Staupitzens vom 30. März 1500 an den Tübinger Buchdrucker Joh. Otmar, dem der Druck der ersten Ausgabe anvertraut wurde. (Vgl. Steiff: Der erste Buchdruck in Tübingen, Tübingen 1881, S. 61 f.) Die Echtheit der Schrift ist angezweifelt worden (Ullmann: Reformatoren vor der Reformation, Bd. 2, 268 f.). Ein überzeugender Beweis ist aber nicht erbracht worden, auch keine durchschlagende Rechtfertigung eines grundsätzlichen Zweifels. Allerdings kann auch kein alle Zweifel ausschließender Beweis der Echtheit geführt werden. Die Schrift selbst nennt nicht Staupitz als Verfasser. Aber der Brief, der ihr vorangeht, dürfte doch wohl die Zweifel niederschlagen. (Vgl. Th. Kolde a. a. O. S. 216 Anm. 1.) Und wenn schon Kaspar Schatzgeyer in Staupitz den Verfasser der Schrift erblickte — vgl. seine von den Ingolstädter Kanonisten gebilligte Gegenschrift: Tractatulus de audienda missa diebus festivis editus per v. p. fr. Casp. Schatzgeyer Guardiani conventus ordinis fratrum minorum Monacensis contra p. fr. Johannem Staubitz ordinis heremitarum S. Augustini sacre theologie professorem. Cod. Ms. 34 der Münchener Universitätsbibliothek — so brauchen wir Zweifeln nicht Raum zu geben. (Vgl. Nik. Paulus: Kaspar Schatzgeyer, Straßburger theol. Studien, Bd. 3, erstes Heft, 1898, S. 21 f. 149.) Die einige Katechismusstücke enthaltenden Anhänge sind nicht von Staupitz (Kolde, a. a. O. S. 219), sondern von den Nachdruckern hinzugefügt (Steiff, a. a. O.).

11) Th. Kolde, a. a. O. S. 219.

12) Th. Kolde will es besonders beachtet wissen. Ebd.

13) Joh. Manlius: Locorum communium collectanea, Basel 1563, Bd. 3, S. 14: „Vicarius quidam Augustanus [!], clarus et nobilis uir, qui ualde dilexit Lutherum, Tubinge doctor Theologie factus, et quidem inter primos numeratus, dicebat: se explicasse Tubingae librum Job, et cum peruenisset ad decimum et undecimum caput, ibi uisum fuisse Job magis ipsius enarrationibus cruciari, quam a suis ulceribus. Tandem finem lectioni imponens dixit, et se et Job laetari, quod ab illa lectione desisteret. Significauit se horum nihil intellexisse: quia corpus, seu potius fundamentum doctrinae Christianae ignorasset". Die Kenntnis dieser Anekdote verdanke ich Herrn D. Nik. Paulus in München.

14) Aus der ersten Predigt Staupitzens über das Buch Hiob.

15) E. Kroker: Luthers Tischreden in der Mathesischen Sammlung, 1903, S. 211, Nr. 1393; zwischen 2. und 17. Sept. 1540.

16) Vgl. S. 82.

17) Der Brief ist von Th. Kolde in der ZKG Bd. 6, 296 ff. veröffentlicht worden. Kolde, der Staupitz als anima naturaliter evangelica charakterisiert hat, muß doch in diesem Brief ein Zeugnis gut „mittelalterlicher" Frömmigkeit erkennen.

18) Nik. Paulus in HJG Bd. 12, 1891, S. 340. 19) Vgl. ebd. S. 312.

20) Kolde, a. a. O. S. 219. E. Geiß: Die Reihenfolge der Pfarr- und Ordensvorstände Münchens, München 1858, S. 14. Nik. Paulus a. a. O. S. 22 Anm. 1.

21) Vgl. seinen Brief an den Kurfürsten Friedrich bei Th. Kolde a. a. O. S. 435 f.

22) Vgl. S. 250.

23) Th. Kolde, a. a. O. S. 223. 24) Ebd. S. 225 Anm. 3.

Digitized by Google

25) Ebd. S. 226—228. 26) Ebd. S. 229 f. 27) Vgl. S. 176.

28) Ueber ihn vgl. jetzt H. Böhmer: Luthers Romfahrt, S. 37 ff.

29) Vgl. § 11.

30) Meinhard: Dialogus, S. C 3: „diuini verbi praeco maximus et facundissimus, vna noui gymnasii columna. Quanto sapientia, prudentia et consiliis acutior, tanto circa negocia illustrium principum et diui sui ordinis curiosior et vigilantior. Cui tantum est ingenium, tantum et rationis acumen, quod nulla gens dignas neget illi laudes." Die andere Säule ist natürlich Polich.

31) Vgl. S. 181.

32) Meinhard a. a. O.

33) TR I Nr. 94; Anfang Nov. 1531. Darnach hat Luther in Erfurt mit Staupitz darüber gesprochen, daß Gott doch „zu greulich mit den leuten vmbgehe. Wer kan yhm dienen, wen er so vmb sich schlegt, sicut videmus in multis exemplis adversariorum?" Darauf habe Staupitz erwidert, wenn Gott dies nicht täte, so würde er die harten Köpfe nicht dämpfen können. Gott schlage zur sanitas, daß er uns, die wir sonst bedrückt würden, rette.

34) Vgl. S. 189. 397.

35) Vgl. S. 104. 137. Matheſius hat den gleichen Auftriß wie Melanchthon. Vgl. Matheſius a. a. O. S. 21.

36) Wie dieſer Auftriß entſtehen konnte, war gezeigt.

37) Vgl. S. 30 ff.

38) Vgl. Bd. 1, S. 217 f.; Bd. 2, S. 331.

39) TR I Nr. 461; vom 19. Febr. 1533. 40) Ebd.

41) TR I Nr. 518; Frühjahr 1533.

42) Enders 1, 4 f. Brief an Braun vom 17. 3. 1509.

43) Hausrath ſpricht, Bd. 1, 45. 50, recht lebhaft davon. „Sein erſter Brief aus der neuen Heimat iſt gedrückt; ein kalter Hauch weht ihm auch aus der Univerſitätswelt entgegen. es liegt Novembernebel auf ſeiner Stimmung." (S. 45.) „Einigermaßen kühl ſcheint der Ankömmling den Empfang bei den Doktoren gefunden zu haben, da er in dem erſten Brief, den er an ſeinen Gönner Braun in Eiſenach ſchreibt, dieſem verſichert, 'kein kalter, hochmütiger Nordwind der Wittenberger Gelehrtenwelt' ſolle die Liebesglut gegen den erſticken, dem er ſo viel ſchuldig geworden ſei." (S. 50.) Von der Wittenberger Gelehrtenwelt redet aber nicht ein einziger Buchſtabe des Briefes. Wie Hausrath ſie in ſeine Ueberſetzung hat aufnehmen können, bleibt unverſtändlich. Luther ſchreibt nur: „quasi denique frigidus aliquis et superbus aquilo omnem calorem charitatis extinxerit." Mit dieſem Vergleich, der nicht einmal „Novemberſtimmung" verrät, wollte Luther nur dem Verdacht wehren, als könnte ſeine Zuneigung zu Braun erkaltet ſein. Hausrath hat den Text unerlaubt frei überſetzt und einen reichlich ausgiebigen Gebrauch von der Phantaſie gemacht.

44) Enders 1, 6; Brief vom 7. 3. 09: „Quod si statum meum nosse desideres, bene habeo Dei gratia."

45) Enders a. a. O.

46) TR IV Nr. 4714; vom 23. 7. 1539: „Ich habe zu Witenberg erſtlich angefangen zu deponiren, dum eram adolescens; nunc graviores habeo depositiones."

47) Enders 1, 8; Brief vom 16. 6. 1514: „Igitur optimi Patres, haec ideo scribo, quod non aestiment me Erfordienses Domini Theologi contemptorem Vniversitatis, cui ego omnia mea, ut matri accepta refero."

48) Vgl. Bd. 1, 148.

49) TR I Nr. 518; Frühjahr 1533. Enders 1, 196, Schreiben vom 20. 5. 1518.

50) Es entſpricht keineswegs der Wirklichkeit, wenn es heißt, die Unterredungen mit dem klugen und tiefblickenden Generalvikar hätten den erſehnten Frieden ins Herz des Gequälten geſenkt, ſo daß er fortan mit aller Kraft ſich dem Studium und den damit verknüpften Aufgaben hingeben konnte. So Oergel a. a. O. S. 109. Er iſt nicht der einzige, der ſo urteilt.

51) Vgl. S. 132 und Melanchthons Vita.

52) Vgl. S. 52.

Digitized by Google

53) TR I Nr. 137; zwischen 30. Nov. und 14. Dez. 1531. Vgl. S. 133. H. Grisar legt dies Ereignis in die ersten Erfurter Klosterjahre (Grisar: Luther Bd. 1. 11 f.). Er scheint nicht zu wissen, daß es sich um eine Eisleber Prozession handelt.

54) TR I Nr. 461; vom 9. 2. 1533.

55) TR I Nr. 526; Frühjahr 1533.

56) Enders 4, 231; Brief an Staupitz vom 17. 9. 1523.

57) Enders 14, 189; Brief an Graf Albrecht zu Mansfeld vom 23. 2. 1542.

58) Enders...; Brief vom 9. 12. 1522: „Literas Staupitii non intellego, nisi quod spiritu inanissimas video, ac non, ut solebat, scribit, Dominus revocet eum."

59) Enders 5, 122; Brief an Lind vom 7. Febr. 1525: „Remitto Staupitium: frigidulus est, sicut semper fuit, et parum vehemens. Fac quod libet, indignus non est luce et publico libellus, cum tot monstra quotidie prodeant et vendantur." Staupitz hatte in diesem Schriftchen behauptet, der böse Geist gebe den fleischlichen Christen ein, daß man ohne die Werke gerechtfertigt werde. Enders a. a. O. Daß Luther seinem durch den jüngsten libellus Staupitzens herausgeforderten Urteil hinzufügt: „sicut semper fuit", darf beachtet werden. Die Verzeichnung Staupitz' durch Th. Kolde braucht hier nicht korrigiert zu werden. Staupitz war und blieb Katholik. Dem überkommenen Gottes- und Heilsgedanken hat er sich gebeugt. Auch der Gehorsam gegen die Mutter Kirche war ein wesentliches Stück seiner Frömmigkeit. Nikolaus Paulus hat ganz recht, wenn er schreibt: „so blieb er doch . . . stets katholisch gesinnt und ist auch gut katholisch gestorben". Nikolaus Paulus: Johann von Staupitz. Seine vorgeblich protestantischen Gesinnungen. HJG. Bd. 12, 1891, S. 346.

60) S. 126. 61) S. 3.

62) Grisar schreibt, man erfahre nicht, daß Luther sich auf innere Verdemütigung vor Gott und auf kindliches vertrauensvolles Gebet, um den Ausgang zu finden, verlegt hätte. (Grisar: Luther Bd. 1, 13.) Damit sich auseinanderzusetzen ist unnötig. Luthers Gebetsernst kennen wir. Ebenfalls wissen wir, wie die Legende von seiner Vernachlässigung des Breviergebets zustande kam (S. 8 dieses Bandes).

63) Enders 1, 196; Brief vom 20. Mai 1518 an Staupitz. TR I Nr. 518; Frühjahr 1533.

64) Enders 8, 159; Brief an Hieronymus Weller.

65) Vgl. S. 133 f.

66) Oergel, a. a. O. S. 108. 67) Ebd.

68) Oergel will (S. 108) in solchen Bemerkungen „noch nie vernommene Wahrheiten" erkennen.

69) § 3 Anm. 84. 70) Vgl. Bd. 1, 235.

71) TR I Nr. 461; 19. Febr. 1532. Vgl. S. 135.

72) TR II Nr. 1491; zwischen 7. 4. und 1. 5. 1532: „in vulneribus Christi intelligitur praedestinatio et invenitur."

73) TR II Nr. 1820; zwischen 20. 9. und 20. 10. 1532. Vgl. TR II Nr. 2654 a; zwischen 10. und 28. Sept. 1532.

74) TR III Nr. 3680; aus den dreißiger Jahren. Vgl. S. 152.

75) TR I Nr. 1017; erste Hälfte der dreißiger Jahre: „Man soll das beneficium Christi agnoscere . . . Sic mihi saepe consulit Staupitius: Si, inquiens, vis disputare de praedestinatione incipe a vulneribus Christi, tunc cessabit simul omnis disputatio de praedestinatione."

76) Gut ein halbes Jahr später trug er sie im Erfurter Hörsaal vor. WA 9, 31. 71 f.; zu den Sentenzen des Lombarden lib. I dist. 1 c. 8 und lib. II dist. 26 c. 3.

77) Vgl. S. 94.

78) Biel: expositio canonis misse. Bl. 14.

79) Vgl. S. 146 f.

80) Enders 1, 196; Brief vom 20. 5. 1518 an Staupitz.

81) Ebd.: „licet sedulo etiam coram deo simularem et fictum coactumque amorem exprimere conarer."

Digitized by Google

82) Ebd.: „carnificumque illorum, qui praeceptis infinitis eisdemque importabilibus modum docent (ut vocant) confitendi."

83) In meiner Darstellung: Die Entwicklung Luthers bis zum Abschluß der Vorlesung über den Römerbrief — SchrVfRG Nr. 100 S. 99 ff. 124 — habe ich noch gemeint, daß die Unterredung mit Staupitz über die Buße in Erfurt im Jahre 1508 stattgefunden habe. Das ist mir unwahrscheinlich geworden. Grade die Unterredung über die Buße läßt Luther als einen Ausschnitt eines regen persönlichen Verkehrs mit Staupitz erscheinen. Da er dessen erst in Wittenberg sich erfreuen durfte, andererseits die Annahme eines häufigen und lange währenden Aufenthalts Staupitzens in Erfurt in den Jahren 1506—08 recht problematisch war, wird man auch die Unterredung über die Buße in die erste Wittenberger Zeit verlegen dürfen. Daß sie nicht in spätere Jahre fällt, glaube ich in der genannten Untersuchung nachgewiesen zu haben.

84) Enders 1, 196: „quod poenitentia vera non est nisi quae ab amore iustitiae et dei incipit, et hoc esse potius principium poenitentiae, quod illis finis et consummatio censetur."

85) Ebd.: „Haesit hoc verbum tuum in me sicut sagitta potentis acuta (Ps. 120, 4), coepique deinceps cum scripturis poenitentiam docentibus conferre; et ecce iucundissimum ludum, verba undique mihi colludebant planeque huic sententiae arridebant et assultabant." Der Schluß des Satzes: „ita, ut ... nunc nihil dulcius aut gratius mihi sonet quam poenitentia" blickt doch wohl auf die Zeit der Abfassung des Briefes, will also schildern, wie Luther im Jahre 1518 das Wort Buße empfindet. Hätte er beschreiben wollen, was er unmittelbar nach der Entdeckung empfand, hätte er sich gewiß des Imperfektums bedient. Das Präsens sonet, noch dazu in Verbindung mit „nunc", weist auf das Jahr 1518.

86) Vgl. O. Scheel in SchrVfRG Nr. 100 S. 100 f.

87) Was H. Grisar Bd. 1, 7 schreibt, ist allerdings falsch. Dort heißt es: „Er schärfte ihm hinsichtlich der Beicht und der Buße ganz richtig ein, das Wesentliche an der Buße sei der Wille, Liebe zur Gerechtigkeit und zu Gott in sich zu erwecken". Denifles auf WA 3, 549 sich stützende Bemerkung, Luther habe überhaupt keinen rechten Bußernst gehabt, ist vollends abwegig. Weder um den Eifer zur Buße noch um eine Unterweisung im „Wesentlichen" handelt es sich, sondern um den Weg, das „Wesentliche" zu erreichen.

88) „actus amoris dei amicitie super omnia."

89) G. Biel: Collect. lib. III dist. 27. qu. vn. art. 3 dub. 2 th. 2; vgl. lib. II dist. 28 qu. vn. dub. 1 L.

90) Biel lib. IV dist. 14 qu. 1 A.

91) Ebd. lib. II dist. 28 qu. vn. dub. 1 L.

92) TR II Nr. 2797 a; zwischen 18. 9. und 23. 11. 1532.

93) TR IV Nr. 4806, Juni 1542: „orabo deum pro bona hora."

94) Bd. 1, S. 15.

95) TR IV Nr. 4868; zwischen 6. und 16. Mai 1540.

96) Celsodina Q. 5 b; vgl. Nik. Paulus: Joh. v. Paltz über Ablaß und Reue. ZfkTh. Bd. 23, 1899, S. 65.

97) In seinen mit lebhaftem Beifall aufgenommenen Nürnberger Predigten von 1516—17 hat Staupitz sich auch mit der wahren Reue befaßt. Die Gedanken bewegen sich auf der gleichen Fläche wie die Worte von 1508—09, die in Luthers kurzer Wiedergabe vielleicht etwas unklar sein mögen — so H. v. Schubert: Luthers Frühentwicklung. SchrVfRG Nr. 124, 1916, S. 25 —, deren Sinn aber doch wohl erkennbar ist. „Wiewohl es nun", heißt es in einer dieser Predigten, „gar beschwerlich ist, zu einer solchen hohen Reue zu kommen, will doch Gott der Allmächtige, als ein barmherziger Vater, wo wir durch eine geordnete Reue hierin unser Mögliches thun und uns der mitwirkenden Kraft des Blutes Christi unterwerfen, mit uns Geduld haben und uns nicht verlassen, sondern unser Selbsthelfer sein, so daß, was an möglichem angekehrtem Fleiß uns fehle, solches durch ihn als unsern Erlöser erstattet werde." J. S. K. Knaake: Johannis Staupitii opera, quae reperiri potuerunt omnia. Potsdam 1867, Bd. 1, 17. Oder wir hören: „Dieweil eine rechte Reue ohne einen ordentlichen guten Vorsatz nicht bestehen mag, so ist nötig,

Digitized by Google

daß der Mensch auch in seinem Vorsatz eine rechte Ordnung halte." Das setzt den Verzicht auf die Meinung voraus, daß der Mensch „aus eigener Kraft das Böse meiden und das Gute tun" könnte. Unser „Streiten und tugendliches Wirken" ist „ohne Gottes Gnade und Mitwirkung" unnütz und unfruchtbar. Ebd. S. 19 f.

98) Enders 1, 196: „te velut e coelo sonantem excepimus."

99) Ebd. 1, 5.

100) Ebd. 1, 197 f: „His inhaerens ausus sum putare, eos falsos esse, qui operibus poenitentiae tantum tribuerunt, ut poenitentiae vix reliquum nobis fecerint praeter frigidas quasdam satisfactiones et laboriosissimam confessionem, latino scilicet vocabulo abducti: quod poenitentiam agere actionem magis sonet quam mutationem affectus."

101) WA 4, 665. 102) Ebd.

103) EA opp. ex. lat. 19, 102.

104) ArefBA I, 2 S. 273.

105) Enders 1, 29; aus dem Brief an G. Spenlein vom 8. April 1516: „quaerunt in se ipsis tam diu operari bene, donec habeant fiduciam standi coram Deo, veluti virtutibus et meritis ornati, quod est impossibile fieri. Fuisti tu apud nos in hac opinione, imo errore; fui et ego, sed et nunc quoque pugno contra istum errorem, sed nondum expugnavi."

106) Biel: Collect. lib. III dist. 26 qu. vn. not. 2 D.

107) Enders 1, 29; Brief an G. Spenlein vom 8. April 1516.

108) WA 1, 321; sermo de poenitentia, 1518.

109) TR I Nr. 518; Frühjahr 1533.

110) TR I Nr. 352; Herbst 1532. TR IV Nr. 4777; aus den dreißiger Jahren.

§ 10.

1) Vgl. Bd. 1, 125.

2) Zum folgenden vgl. C. A. H. Burkhardt: Das tolle Jahr zu Erfurt und seine Folgen. Im AfäG Bd. 12, 1874, S. 338 ff. Ferner: S. Benary: Die Vorgeschichte der Erfurter Revolution von 1509. I. Bis zu den Friedensschlüssen von Amorbach und Weimar. MDGAE Heft 32, 1911, S. 1 ff. Derselbe: Ueber die Erfurter Revolution von 1509 und ihren Einfluß auf die Erfurter Geschichtsschreibung. MDGAE Heft 33, 1912, S. 128 ff. — Th. Neubauer: Die sozialen und wirtschaftlichen Verhältnisse der Stadt Erfurt vor Beginn der Reformation. I. MDGAE Heft 34, 1913, 11 S. 1 ff. Derselbe: Wirtschaftsleben in der mittelalterlichen Stadt Erfurt. I. DfSoWiG 1914, S. 521 ff. Derselbe: Zur Geschichte der mittelalterlichen Stadt Erfurt. MDGAE Heft 35, 1914, S. 1 ff.

3) Vgl. Bd. 1, S. 126.

4) Vgl. Th. Neubauer in MDGAE Heft 35, S. 43.

5) Stolle: Memoriale, S. 507. Nik. von Siegen, S. 481: „licet magnum murmur hinc surgeret". Th. Neubauer a. a. O. S. 43. 44.

6) Th. Neubauer a. a. O. S. 44.

7) Th. Neubauer in DfSoWiG 1914, S. 531.

8) Die starken Unterschiede der Vermögen hat Th. Neubauer in einer ausführlichen Vermögensstatistik anschaulich dargestellt. MDGAE. Heft 35, S. 64—73.

9) Th. Neubauer DfSoWiG 1914, S. 542.

10) Seit 1493 mußten die geistlichen Personen Erfurts die Güter verschossen, die nicht zu ihren Pfründen gehörten. Th. Neubauer MDGAE Heft 33, S. 175.

11) S. Benary in MDGAE Heft 33, S. 130.

12) Diese Abhängigkeit hat S. Benary in seiner Untersuchung über die Erfurter Revolution von 1509 nachgewiesen. Doch vgl. schon C. Beyer: Geschichte der Stadt Erfurt bis zur Unterwerfung unter die mainzische Landeshoheit im Jahre 1664. Erfurt 1893, S. 39 ff.

13) AfäG Bd. 12, 1874, S. 379.

Digitized by Google

14) Die Weimarer Lutherausgabe eröffnet mit dieſem Traktat die Sammlung der Werke Luthers. WA 1, 1 ff. Jüngſt hat Th. Neubauer: Luthers Frühzeit, S. 123, die Annahme, daß der tractatulus de his, qui ad ecclesias confugiunt von Luther ſtamme, wieder aufgegriffen; freilich nur auf die Autorität der Weimarer Ausgabe hin.

15) TR II Nr. 2800 a; zwiſchen 28. 9. und 23. 11. 1532.

16) WA 18, 539; an den Rat zu Erfurt, Gutachten über die 28 Artikel, 1525.

17) Oergel: Dom jungen Luther S. 119 Anm.

18) TR II Nr. 2494 b. 19) TR I Nr. 487; II Nr. 2494 a. 2709. 2800.

20) TR II Nr. 2494 b.

21) Bd. 1, 135. 140.

22) Vgl. den Bericht des Prieſters Johannes Sachſe, der im tollen Jahr in Erfurt ſtudierte. Der Bericht iſt von Oergel abgedruckt in MDGAE Heft 16, S. 129 f.

23) Das Verhör iſt von Oergel abgedruckt in MDGAE. Heft 16, S. 127 f. Ueber den Sturm auf das große Kolleg vgl. außer dem Bericht in Anm. 22 noch den Erphurdianus Antiquitatum Variloquus, hrsg. von K. Thiele in GQu PrSa Bd. 42, 1906, S. 161. Ferner Oergel: Das Kollegium Majus zu Erfurt, Erfurt, 1894, S. 28—30.

24) Enders 1, 17 f. und 23 f. Briefe vom 16. 6. und 21. 12. 1514.

25) Ebd. 1, 23: „cum . . . . vocatus ad Erfordiam principium distulissem".

26) Oergel meint freilich, Luther ſelbſt habe eingeräumt, daß er ſeine Meldung bei der Fakultät ungewöhnlich lange verſchob. (Oergel: Dom jungen Luther, S. 114. 127.) Der Wortlaut des Briefes geſtattet aber dieſe Deutung nicht. Der Aufſchub wird lediglich mit der Ueberſiedelung nach Erfurt in Verbindung gebracht und an dem nahen Abſchluß gemeſſen, vor dem Luther in Wittenberg geſtanden hatte. Von einer „ungewöhnlich langen" Verzögerung ſagt er überhaupt nichts; und ebenſo wenig, daß er ſelbſt die Meldung aufgeſchoben habe.

27) Oergel a. a. O.

28) WA. 9, 29. 29) TR I Nr. 192; II Nr. 2544; III Nr. 3698.

30) S. 67. 31) Ebd. Vgl. Oergel S. 114.

32) Enders 1, 23; Brief vom 21. 12. 14.

33) So vermutet Oergel a. a. O. S. 115. J. Köſtlin hat Bd. 1, 88 Oergels Annahme ſich angeeignet.

34) ACU II S. 55 § 62. Vgl. den Text S. 350 Anm. 33.

35) Das bleibt die wahrſcheinlichſte Erklärung des Verhaltens der Fakultät. Auch Oergel und ihm folgend J. Köſtlin ſind ſchließlich dieſer Meinung. Oergel a. a. O. S. 114; J. Köſtlin Bd. 1, 88.

36) ACU II S. 55 § 63. 37) ACU II S. 52 § 40.

38) Enders 1, 23: „cum omni difficultate admissus et susceptus".

39) Oergel a. a. O. S. 115. 40) ACU II S. 55 § 66. 70; S. 55 f. § 64.

41) ACU II S. 56 § 67. 42) Ebd. § 72. 43) Ebd. S. 57 § 74.

44) Enders 1, 18: Brief vom 16. 6. 1514: „Et principium Sententiarum quidem Erfordiae feci, me jurasse, credo, quod non affirmabit ullus". Ebd. S. 23 f.; Brief vom 21. 12. 14: „et juramenti nihil conscius mihi sim".

45) Enders 1, 23: „ubi cum Decanus, eximius vir Stockheym (Enders falſch: Storheym) statuta inciperet mihi proponere . . . . (Lücke im Text) D. Doctor interceptus est a. R. P. Magistro Joanne Nathin, qui ex schedula quadam magna distinctim notata habuit; quae Biblicis quaeve Sententiariis proprie legenda et servanda sunt, dictabat ei, ut ea sic, quae ad propositum erant, legeret".

46) ACU II S. 56 § 68. 47) Ebd. § 71.

48) Oergel a. a. O. S. 115. 49) ACU. II. S. 56 § 65.

50) WA 9, 33 12 f, 32, 63 11, 70 24, 25 u. ö. 51) WA 9, 38 5.

52) WA 9, 67 9: „Sed alii textus habent 'improprie' et ita debet haberi".

53) WA 9, 17 25, 36, 23 26, 24 1. 54) WA 9, 6: „Hic liber [de cognitione verae vitae] nullo modo est beati Augustini, ut patet ex stilo et modo, quia verbosus est." Vgl. 9, 14 28 f. 9, 68 11 f.

55) Vgl. Anm. 52. 56) WA 9, 91 3, 33 30, 37 11, 54 18, 40 36.

Digitized by Google

57) S. 90.

58) C. Stange hat in NKZ 1900, 574 ff. und 1902, 721 ff. — vgl. Stanges „theologische Aufsätze" 1905 — auf Gregor von Rimini als wichtige Quelle für die Erkenntnis der Entwicklung Luthers aufmerksam gemacht. Jörgensen hat in seinem Buch: Luthers Kamp mod den romersk-katolske Semipelagianisme, Kopenhagen, 1908, S. 41 f. und S. 41, Anm. 3 Stanges Darstellung sich angeeignet. Ich finde jedoch nirgends eine Spur der Einwirkungen Gregors von Rimini auf Luther in dieser Zeit. Erst während des Ablaßstreites hat er sich selbständig mit ihm befaßt. Was er in den Hörsälen der Occamisten über ihn erfahren konnte, ermutigte nicht zu eigener Beschäftigung mit diesem Scholastiker. Daß er es dennoch versucht habe, wird durch keine Beobachtung wahrscheinlich gemacht. Jüngst hat freilich Th. Neubauer behauptet, Luther habe als junger Sententiar Gregor von Rimini zitiert. (Luthers Frühzeit S. 114.) Den Beweis ist er schuldig geblieben.

59) WA 9, 107; Randbemerkung zu Anselmi opuscula und zu Johannis de Trittenhem liber lugubris de statu et ruina monastici ordinis.

60) WA 9, 12 12 ff.: „Hugo itidem in Expositionibus regulae allegat verba Augustini ubi dixerat Augustinus 'fateor de preciosa veste erubesco' etc, quae cum sint in sermonibus ad heremitas factis: Cur tu senex et frenetica larva Hugonem incusas?"

61) WA 9, 69 f.

62) Hierhin gehören die Schriften eines Joh. Damascenus, Fulgentius und Gennadius.

63) WA. 9, 14 19 f. 64) Vgl. S. 100. 65) WA 9, 6 10 f. Vgl. 9, 14 22 f. und 9, 68 10 ff.

66) In der Weimarer Lutherausgabe heißt es lakonisch: „Selbständiges Studium hatte Luther, einst einen Verächter Augustins, nach seinem eigenen Bekenntnis zur Wertschätzung des Kirchenvaters geführt." WA 9, 2. Aehnlich liest und hört man es überall.

67) Enders 1, 64; Brief an Spalatin, 19. Okt. 1516: „Non quod professionis meae studio ad b. Augustinum probandum trahar, qui apud me, antequam in libros eius incidissem, ne tantillum quidem favoris habuit".

68) WA 9, 23 18. 69) WA 9, 12 7 ff. Vgl. S. 226. 70) WA 9, 12 8. Ueber Luthers mönchischen Eifer vgl. S. 107 ff.

71) Enders a. a. O. S. 63: „Qui si legerit Augustinum in eis libris, quos contra Pelagianos scripsit, praesertim de spiritu et litera, item de peccatorum meritis et remissione, item contra duas epistolas Pelagianorum, item contra Julianum, qui omnes in parte operum octava fere habentur, videritque quam nihil ex suo sensu, sed praestantissimorum patrum Cypriani, Nazianzeni, Rheticii, Irenaei, Hilarii, Olympi, Innocentii, Ambrosii sensu sapiat: erit forte, ut non tantum recte apostolum intelligat, sed maiore etiam opinione dignum arbitraturus sit Augustinum, quam hucusque credidit."

72) Aus Luthers Tischreden in der Mathesischen Sammlung, hrsg. v. E. Kroker, 1903, S. 123, Nr. 152; zwischen 21. 5. und 11. 6. 40.

73) WA 9, 3. Vgl. Abb. 7. Dort auch die einzelnen Schriften des Bandes. Das Verzeichnis stammt von Andreas Poach.

74) WA. 9, 16 heißt es: „Der Schriftcharakter der Randbemerkungen Luthers, Bezugnahme auf Augustins opuscula, sowie in seinen Bemerkungen zu Augustins opuscula sich findende Verweise auf de trinitate und de civitate dei, machen es wahrscheinlich, daß dieselben mit denen zu Augustins opuscula ungefähr gleichzeitig sind." Auf diese beiden im Mittelalter berühmtesten Schriften Augustins konnte jedoch Luther verweisen, ehe er seine Randbemerkungen in sein Exemplar eintrug. Die Randbemerkungen zu den opuscula und diesen zwei Büchern Augustins brauchen darum nicht in die gleichen Monate zu fallen. Auch der Schriftcharakter gibt keine sichere Auskunft. Er gestattet die Annahme eines größeren Zeitabstandes. Mit ihm zu rechnen legt das griechische Zitat auf der Innenseite des Vorderdeckels nahe. WA. 9, 16. Auf keinen Fall aber brauchen wir über die Erfurter Zeit hinauszugehen. Vgl. S. 229 f. dieses §.

75) WA 9, 59. 65. 76) Ebd. S. 7. 51. 55. 64. 65. 77) Ebd. S. 59. 60. 62. 82.

78) EA opp. var. arg. Bd. 1, 23. Lauterbachs Tagebuch, ed. Seidemann, S. 130, 12. Sept. 1538.

Digitized by Google

79) WA 9, 29: „Tamen in hoc vehementer placet Magistri sententiarum Prudens continentia et puritas intemerata, quod in omnibus ista innititur ecclesiae luminibus .... et tanquam suspecta habere videatur quaecunque a philosophis sunt anxie explorata, sed nondum nota: Et certe nimis dedite in illis vepribus involucris et quae nugis meris sunt proxima versari, quid est quaeso quam labyrinthos sibi irreplicabilis erroris moliri et subter harenam fodere et, ut significanter dicam, Sysiphium saxum volvere isioneumque orbem rotare?"

80) WA 9, 63. 67. 81) Näheres vgl. S. 227 f. 82) WA 9, 68 14.

83) Vgl. S. 70. Th. Neubauer führt die glosa ordinaria merkwürdigerweise auf Nik. v. Lyra zurück. A. a. O. S. 117.

84) WA 9, 89. 90. 85) Ebd. S. 32.

86) Paulus de S. Maria: Additiones ad postillam Nic. de Lyra.

87) WA. 9, 26 2 ff. 88) Ebd. S. 33 20 f. 89) Ebd. S. 9 15 ff.

90) H. Grisar Bd. 1, 17. 91) WA 9, 18. 30. 91.

92) Vgl. H. Grisar Bd. 1, 18 Anm. 1. 93) Oldecop: Chronik, S. 17: „und do rede gegen alle man mit einer sunderlichen vormetenheit disputerede und nemande was nagewen wolde". 94) H. Grisar Bd. 1, 18; aus den aliqua opuscula S. 31 b.

95) H. Grisar teilt a. a. O. mit, was Cochläus, Oldecop und Dungersheim zu berichten wissen und schließt dann mit den Worten: „Die vorstehenden Mitteilungen kommen freilich aus dem Lager der Gegner, aber sie werden nicht bloß durch keine anderweitigen Zeugnisse widerlegt, sondern stimmen auch mit den übrigen Anhaltpunkten für seinen Charakter völlig überein."

96) Vgl. S. 6. 97) WA 9, 65 7 f. 98) Scheurls Briefbuch, Bd. 1, 53; Brief vom 5. Jan. 1509.

99) H. v. Schubert meint, sie seien für den Druck bestimmt gewesen, weil einmal der „Leser" angeredet werde (Schr DfRG Nr. 124, S. 27). Das zeugt aber doch nicht von der Absicht, die Bemerkungen drucken zu lassen. Luther wird an den Leser gedacht haben, der später einmal das Exemplar in die Hand nehme, wie er selbst ja auch schon Randnoten vorfand. Für den Druck sind seine Noten zu sporadisch. Nicht einmal seine doch zusammenhängenden Glossen und Scholien zum Psalter hielt er für druckwürdig. Enders 1, 26 f.

100) WA 9, 46 16 ff. 101) Ebd. S. 43 29.

102) H. Grisar empfindet grade an solchen Stellen die „stark selbstbewußte und verwegene Sprache" unangenehm. Grisar Bd. 1, 16. Als ob nicht schon die Statuten die Graduierten anwiesen, auf Häresie zu fahnden und kirchlichen Eifer zu bekunden. Doch tut Luther dies, so ist er natürlich verwegen und anmaßend.

103) Bd. 1, 122. 104) WA 9, 46 16 ff.

105) Ebd. S. 65 19 ff. 106) Ebd. 9, 39 24. 107) Ebd. S. 18 14.

108) Wimpfeling hat diese These in seinem 1505 erschienenen Buch de integritate verfochten. Vgl. G. Kawerau: Thomas Murner und die Kirche des Mittelalters, 1890, S. 33. — H. Hermelink in RE³ Bd. 21, 354.

109) WA 9, 12; Randbemerkung zu Augustins Schrift de vita et moribus clericorum: „Hos duos sermones velim legeret Garrulus Blactero et Augustinianae gloriae Zoilus Vimpfelingus, sed admonitus prius ut rationem suam quae longo pertinaciae et invidiae morbo alio peregrinata est revocaret et specillum aliquod talpinis oculis suis adhiberet. Sperarem quod puderet saltem durissimam et impudicissimam frontem ejus . . . Cur ecclesiam dei corrigis? id est cur tam impurissime mentiris?"

110) H. Grisar Bd. 1, 17 gibt dennoch zu verstehen, daß Luther die Achtung vor dem „sehr verdienten Mann" vermissen lasse. Wie sollte wohl Luther „Verdienste" finden können, wo er blasphemische Angriffe sah? Der Historiker darf doch nicht das Unmögliche verlangen.

111) Grisar will a. a. O. glauben lassen, daß es sich nur um einen „literarischen Streit" gehandelt habe.

112) WA 9, 26 2 ff.

113) Oldecop: Chronik, 1891, S. 34. 114) Ebd. S. 31.

115) H. Grisar Bd. 1, 26 ff.

Digitized by Google

116) Enders 2, 203. Diese Rudimente bestanden aus einem Lexikon und einer Grammatik.

117) WA 9, 32 15 ff. 26. 63 28 f. 67 30 f.

118) J. Köstlin schreibt freilich (Bd. I, 75), Luther habe der Kenntnis des Hebräischen selbständig nachgestrebt. Köstlin stützt sich aber lediglich auf Luthers Brief an Lang vom Jahre 1522. Was die Randbemerkungen enthalten, scheint ihm entgangen zu sein. Jedenfalls hat er es nicht verwertet. Auch K. A. Meissinger hat sich in seiner sehr beachtenswerten und eindringenden Untersuchung: Luthers Exegese in der Frühzeit, 1911, S. 55 f., für diese Zeit mit Köstlins Angaben begnügt. Offenbar hat er die Randbemerkungen nicht so sorgfältig untersucht, wie den Psalmen- und Römerbriefkommentar Luthers. Konrad Pellikan beschreibt sein hebräisches Sprachstudium in seiner Hauschronik, deutsch von Th. Dulpinus, Straßburg 1892, S. 20 ff.

119) WA. 9, 63 28. 120) Ebd. S. 32 9 f, 67 30. 121) Ebd. S. 9, 32 15 ff. 67 30 f.

122) Ebd. S. 67 30 und die Zitate Meissingers aus den Scholien zu Hebr. 5, 6. Meissinger a. a. O. S. 73 f.

123) WA 9, 67 28 und 27 7.

124) Ebd. S. 27 6 ff.: „Hujus Cantici incredibilis et multum mirabilis diversitas est a nostra translatione papae." Meissinger vermutet a. a. O. S. 52 Anm. 1, daß diese Randglosse wegen ihrer „sehr abfälligen Bezeichnung" der Vulgata nicht in so frühe Zeit zurückreiche, wie der Herausgeber Buchwald annehme. Daß die Randnoten zu Augustins Büchern de civitate dei grade im Jahre 1509 niedergeschrieben seien, ist auch mir keineswegs sicher (vgl. S. 406, Anm. 74). Aber wann denn soll Luther die Bemerkungen eingetragen haben, wenn nicht in den Erfurter Jahren? Auch weiß sie der theologische und religiöse Gehalt in die Zeit vor der Entdeckung des Evangeliums (vgl. S. 231 ff.). Und das gebietet, sie in diese Jahre zu legen. Denn in Wittenberg wird auch Meissinger sie schwerlich verfaßt wissen wollen. Wenn doch, müßten sie im ersten Wittenberger Jahr niedergeschrieben sein. Jeder spätere Termin würde an dem noch ganz korrekt katholischen Inhalt der Noten eine unübersteigbare Schranke finden. Mit der Annahme einer Abfassung in Wittenberg wäre also nichts gewonnen. Meissingers sachliches Bedenken kann ich ohnehin nicht teilen. Der Text — vorausgesetzt, daß Buchwald ihn richtig wieder gegeben hat — drückt doch nur das Erstaunen des Schreibers über den fabelhaften Unterschied beider Uebersetzungen aus. Eine „sehr abfällige Bezeichnung" des Vulgatatextes ist damit nicht verknüpft.

125) WA 4, 339; vgl. Meissinger a. a. O. S. 51.

126) WA 3, 524: „Nostra translatio — ut saepe dixi — semper magis ad spiritum accedit". WA 3, 503: „Et sic duplex est sinus Christi: litera et spiritus . . . . de prima loquitur Hebraicus textus, de altero noster. Vgl. Meissinger a. a. O. S. 52.

127) So schreibt Oergel: Vom jungen Luther, S. 116: „Mit Unterstützung dieses wenige Jahre jüngeren Freundes warf sich nun Luther auf die bisher von ihm vernachlässigten Sprachstudien, zunächst des Griechischen, sodann aber auch des Hebräischen." Die Quellen zeugen von einer unbedingten Vorzugsstellung des Hebräischen.

128) Vgl. Martin Burgdorf: Johann Lange. JD Rostock 1911, S. 16.

129) Ebd. S. 13.

130) Gillert: Der Briefwechsel des Mutianus Rufus, 1890, Bd. 2, 150 Nr. 490; Brief Langs an Mutian vom 2. Mai 1515: „Is doctor Martinus est, quocum Erfurti perquam familiariter vixi nec parum auxilii bonis in litteris olim mihi attulit."

131) Vgl. Meissinger a. a. O. S. 76—79. 132) WA 9, 68 14.

133) WA 15, 50; an die Ratsherren usw., 1524.

134) Meissinger ist sehr geneigt, die Randnoten zu Augustins Büchern über die Trinität und den Gottesstaat einer späteren Zeit zuzuweisen, da griechische Zitate Luthers in so früher Zeit recht auffällig wären (a. a. O. S. 80). Die ersten griechisch geschriebenen Buchstaben von Luthers Hand möchte Meissinger in der Glosse zu Röm. 9, 8 entdecken (Aref Bäf 1, 1 S. 84 22). Aber warum sollen griechische Buchstaben Luthers um 1510 und 1511 auffällig sein? Ich finde nirgends einen sicheren Anhalt für Meissingers Zweifel (vgl.

Digitized by Google

Anm. 124). Eine Schlußfolgerung aus dem Psalmenkommentar von 1513/15 e silentio wäre unzulässig. Denn hier hatte Luther es mit hebräischen Problemen zu tun. Und daß er schon damals über einige griechische Sprachkenntnisse verfügte, erhellt aus seiner Vorlesung über den Römerbrief, die von griechischen Sprachstudien zeugt. Sie wurden nicht erst während der Vorlesung begonnen. Ich wüßte nicht, was der Annahme im Wege stände, daß die Randnoten zu Augustins Büchern de trinitate und de civitate dei den Erfurter Jahren angehören.

135) WA 9, 16 5. 24 9. 25 25. 26 35 ff. 27 1 ff. 29. 136) Ebd. S. 25 25. 27 29.
137) Ebd. S. 10 38. 24 6 f. 26 35 ff. 62 37 ff. 138) Ebd. S. 24 6 f.
139) Enders 1, 197.
140) Th. Neubauer: Luthers Frühzeit, S. 119, sieht in dieser Fähigkeit die Frucht seiner Sprachstudien. Das ist eine starke Ueberschätzung.
141) WA 9 24 15. 27 12 ff.
142) Oergel: Dom jungen Luther, S. 117. 143) Ebd. Anm.
144) Ebd. S. 133.
145) J. Köstlin Bd. 1, 37.
146) Vgl. des Petrejus Gratulationsbrief an Lang vom 8. 5. 1512: „Quare bene fecisti et prudenter, quod amicis magistri insignia accipienda monentibus non obtemperare noluisti." M. Burgdorf, a. a. O. S. 60, Anm. 17.
147) WA 9, 7 24. 148) N. Ericeus: Sylvula Sententiarium, 1566, S. 142.
149) WA 9, 44 29: „Et ad hoc exprimendum tam pingui sermone utuntur doctores." WA. 9, 24 24 ff.
150) WA 9, 19 4 f.: „i. e. relatione non aequiperantiae, sed disquiperantiae."
151) WA 9, 29 2 ff. Zum folgenden vgl. meine Darstellung in SchrVfRG Nr. 100, S. 125—147. 152) WA 9, 29 9 ff.
153) Ebd. S. 57 11 ff. 154) Ebd. S. 24 24 ff. 155) Ebd. S. 16 15. 43 42.
156) Ebd. S. 74 8 ff. 157) Ebd. S. 47 6 u. 43 5: „Aristotelis rancidi philosophi."
158) Ebd. S. 23 7: „Fabulator Aristoteles." 159) Ebd. S. 23 9 ff.: „renitentem Aristotelem discordissime et distortissime purae fidei concordant." Ebd. S. 27 22 ff.: „Sed multo mirior nostratium qui Aristotelem non dissonare catholicae veritati impudentissime garriunt"
160) Vgl. Bd. 1, 186. Th. Neubauer schreibt a. a. O. S. 112: „Als Student war Luther Aristoteliker gewesen; im Kloster wurde er zum Anhänger Augustins. Freilich hatte er schon auf der Universität gehört, daß die Lehre des griechischen Heiden nicht in allen Stücken mit der katholischen Kirchenlehre übereinstimme. Luther aber machte diesen gelegentlichen Widerspruch zu einem durchgreifenden Unterschied." Und nun zitiert Neubauer Luthers Worte WA 9, 27 22 ff. Er hat nicht beachtet, daß Usingen sich ebenso äußerte. Die Gegenüberstellung der Studenten- und Klosterzeit Luthers ist in dieser Form nicht statthaft.
161) WA 9, 29 20 ff. 162) Ebd. S. 62 22 ff. 163) Ebd. S. 65 12 ff.
164) Ebd. S. 46 16 ff. 165) So Buchwald WA 9, 29.
166) Bd. 1, 186. 167) Vgl. SchrVfRG Nr. 100, S. 129.
168) So H. S. Denifle: Luther und Luthertum, Bd. 1, 610.
169) WA 9 29 1 ff. 170) Ebd. S. 29 17 ff. 171) Ebd. S. 53 29.
172) Vgl. S. 219—223. 173) WA 9, 45 4. 174) Ebd. S. 45 6 f.: „Quod non potuit intelligere natura, potest attingere veritas scripturae et fidei. 175) Vgl. Bd. 1, 189 ff.
176) WA 9, 23 6 ff. 177) WA 9, 13 10 ff. 10 15 f. 178) Bd. 1, 205 ff.
179) WA 9, 62 20 f. 180) Ebd. S. 74 8 ff. 181) Ebd. S. 9 18. 33 f.
182) Ebd. S. 21 26 f. 183) Ebd. 83 8 ff.: „Et exhinc venit error realistarum: quia non advertentes ornatum loquacium authorum finxerunt unitatem in rebus distinctis."
184) Ebd. S. 21 26 f. 185) Ebd. S. 9 15 ff.
186) F. Loofs hat freilich geglaubt — Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., S. 691 — in den Randbemerkungen eine Hinwendung zum Neuplatonismus feststellen zu dürfen. Schon damals sei der Glaube für Luther die Vorstufe gewesen für die Einigung mit dem Logos im Sinne der augustinischen Mystik. H. Böhmer meinte in der

Digitized by Google

ersten Auflage seines Büchleins: Luther im Lichte der neueren Forschung jedenfalls schreiben zu dürfen, Luther habe immerhin versucht, Occam mit Augustin zu überwinden (S. 54). Dagegen vgl. schon meine Ausführungen in SchrDfRG Nr. 100, S. 131 f. Später hat Böhmer zurückhaltender geurteilt. Aber es heißt doch, daß Luther „ganz in der Weise des jungen Augustin und der Neuplatoniker versuchte, zu Gott auf dem Wege der mystischen Spekulation sich zu erheben". Zwar konnte er nicht „so schnell völlig umdenken, nie ganz vergessen, was er in der Schule Occams über die gänzliche Unfähigkeit der menschlichen Vernunft, Gottes Wesen, Wille, Werk zu erforschen, gelernt hatte und daher auch, wie seine Randbemerkungen zeigen, die mystische Grundlehre von den göttlichen Ideen niemals recht sich aneignen." Doch die Unruhe und Bewegung, die hierdurch in sein Denken kam, spiegeln sich noch treulich wieder in der Psalmenvorlesung von 1513/15, die eine Reihe „fast neuplatonisch-mystisch" klingende Stellen enthalten (3. Aufl., S. 52 f.). Mit dem „fast" neuplatonischen Klang mancher Ausführungen der Psalmenvorlesung brauchen wir uns hier nicht zu befassen (vgl. SchrDfGR Nr. 100, S. 164—172). Doch auch, was im Hinblick auf die Randbemerkungen gesagt wird, braucht uns nicht lange aufzuhalten. Denn nirgends zeigen sie uns Luther in den Spuren des jungen Augustin und der Neuplatoniker. Nirgends auch stehen wir vor Versuchen Luthers, „die mystische Grundlehre von den göttlichen Ideen" sich anzueignen. Der Neuplatoniker Augustin hat in jenen Jahren keine „Unruhe und Bewegung" in Luthers Denken gebracht. Der junge Sententiar brauchte an diesem Punkt überhaupt nicht „umzudenken". Er blieb Occamist und wußte mit unerschütterter Gewißheit, daß nur der Glaube in die unsichtbare Welt emporhebt.

187) WA 9, 55: „Ipsae existentes res non habent esse proprii generis in deo, licet utique fuerint in natura divina per cognitionem."

188) WA 9, 45: „Ex ista 2ª ratione Augustini sequitur, quod universale in re non est quid unum, sed est collectivum sive collectio omnium specie similium, quia unum animal non est genus nec habet species: igitur solum modo multum animal (per oppositum) habet species, quod verum est." Vgl. Bd. 1, 184 ff. und Biel: Coll. lib. I dist. II qu. 4, H: „Species est collectio multorum in unam naturam, id est praedicatur de multis solo numero differentibus. Sic participatione speciei plures homines sunt unus homo, id est homo praedicatur de omnibus hominibus contentis sub una specie." Zum Ganzen vgl. meine Ausführungen in SchrDfRG Nr. 100, S. 131 f.

189) WA 9, 23: „Notatu dignum quomodo differant memoria brutorum et rationalium: verum homo pene iumentum factus est, quia incorporea difficulter capit nisi quae corporalia sunt per fidem abiiciat." Dazu SchrDfRG Nr. 100, S. 131.

190) WA 9, 90: „Et fides quae remanet cum peccato mortali non est ea, quae possit martyrium obire et caetera. Sed est acquisita et naturaliter moralis, quae accedente examine deficeret, quia non elevat naturam super se."

191) WA 9, 66 21 ff. 192) Vgl. Bd. 1, 212. 214 über den natürlichen Habitus.

193) Trotz dieses klaren, auch dogmengeschichtlich ganz durchsichtigen Sachverhalts meint A. Jundt: Le développement de la pensée religieuse de Luther jusqu'en 1517, Paris 1906, S. 112, daß die fides acquisita schon der Heilsglaube sei, und daß er den Menschen rechtfertige, nicht weil er glaube, sondern durch das, was er glaube. Eine völlig neue Auffassung vom Glauben breche sich Bahn. Die Lutherforschung erlebt viel Wunderliches. Vgl. dazu noch meine Bemerkunegn in SchrDfRG. Nr. 100, S. 138 f.

194) Biel, Coll. lib. III dist. 23 qu. 2 art 1 F: „Fides adquisita est habitus naturaliter adquisitus ex actibus credendi frequentatis.

195) WA 9, 92 28 ff.: „Fides ex auditu verborum sonantium: .... sensus seu intellectus i. e. qui recipit sensum illorum, ille habet fidem. Assensus enim ad istum sensum est fides, licet non videat, quomodo sensus ille verus sit. Unde pulchre ponit ordinem Apostolus. Fides, i. e. assensus fit ex auditu, i. e. apprehensione (perceptione) significationis seu sensus verborum.

196) WA 9, 93: „Tria oportet credere minores etiam explicite. Quod deus est. Quod remunerator est (apostolus: Oportet accedentem credere, quia deus est et quod remunerator est sperantium in se. Hebr. XI). Quod deus redemptor est. Actuum: Non enim

Digitized by Google

est in alio salus. Et in hoc creditur etiam mysterium trinitatis, qui filius dei conceptus per spiritum sanctum etc." Dazu vgl. Biel lib. III dist. 25 qu. vn. concl. 5: „Quae autem sint illa, quae minores explicite credere tenentur . . . . quod deus est, quod remunerator est, quod mediator est sive redemptor humani generis. De primis duobus loquitur apertius Hebr. XI . . . . de tertio Act. 4, ubi Petrus loquens de Christo ait: Non est in aliquo alio salus neque aliud nomen sub celo datum est hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri . . . Articulus autem incarnationis praesupponit articulum trinitatis." Die Uebereinstimmung mit Luther ist vollständig.

197) WA 9, 91: „Fides est substantia rerum sperendarum (i. e. antecedens necessarium spei), argumentum non apparentium (Kuntschafft, signum) . . . sicut nemo potest sine fundamento aedificare, ita sine fide nemo sperare et bene agere. Ex hoc autem, quod dicit: sperandarum rerum, sequitur quasi corol. quod fides sit argumentum non apparentium, quia spes quae videtur non est spes . . . . Sic fides est argumentum i. e. signum . . . Est itaque fides hoc modo substantia, sicut Isaias 7 ‚Nisi crediderit is, non permanebitis' . . . Hoc subsistere ergo et permanere quod est in spe non est, nisi praeexistat fides. Est ergo fides argumentum non apparentium (i. e. notificatio respectu et de non apparentibus) substantia sperandarum rerum (i. e. sine qua nemo potest sperare et per consequens bene agere." Vgl. SchrDfRG Nr. 100, S. 137 f.

198) Bd. 2, 37.

199) WA. 9, 90: „infusa, quae venit et recedit cum charitate."

200) Biel: Coll. lib. III dist 23 qu. 2 art. 1 F: „Sed fides infusa est habitus a deo supernaturaliter et immediate in anima creatus."

201) WA. 9, 91: „Sed merita non aedificantur materialiter super fidem, ut notum est."

202) WA 9, 72 fügt Luther zu den Worten des Lombarden „Fides enim qua iustificatus es" die Bemerkung hinzu: „Talis fides non est sine charitate et spe." Gleich darauf heißt es wiederum: „Unde et hic non simpliciter fides dicitur, sed per dilectionem operatur vel qua iustificati sumus."

203) Vgl. J. Köstlin: Die Theologie Luthers, 2. Aufl. Bd. 1, 38; dazu SchrDfRG Nr. 100, S. 125 f.

204) H. Böhmer meinte, in den Winter 1508/09 die „Geburtsstunde der reformatorischen Erkenntnis" legen zu dürfen. A. a. O. 2. Aufl. S. 47. Dagegen vgl. meine Ausführungen SchrDfRG Nr. 100, S. 116 ff. O. Ritschl läßt — Dogmengeschichte des Protestantismus, Bd. 2, 1. Hälfte, 1912, S. 11 — freilich diese Erklärung Böhmers nicht gelten, schließt sich aber doch seiner Darstellung insofern an, als er das entscheidende religiöse Erlebnis in diesen Winter verlegt. Inzwischen hat H. Böhmer in der 3. Aufl. — S. 47 — Formulierung und Darstellung preisgegeben und meine Schilderung sich angeeignet. Das entscheidende religiöse Erlebnis im Winter 1508/09 zu suchen ist in der Tat vergeblich. Ich darf auf meine Ausführungen in SchrDfRG. Nr. 100 und auf die Darstellung dieses Bandes verweisen. Dadurch werden spezielle Auseinandersetzungen überflüssig. Die Randbemerkungen verraten gar nichts vom reformatorischen Verständnis der „Gerechtigkeit Gottes" und dem damit verbundenen neuen Gottesgedanken. Vielmehr konnte, was Luther hier über den rechtfertigenden Glauben ausführt, jeder Occamist unbedenklich wiederholen.

205) WA 9, 90. 206) Bd. 2, 37. 100 ff.

207) WA 9, 44: „Ad hanc authoritatem quae expressa nimis est: quia deo conjungi per charitatem est quasi per medium ad objectum, diceret Magister, quod Augustinus hic loquitur de actu charitatis qui nos deo jungit."

208) WA 9, 72. 209) Ebd. S. 90: „quia si charitas facit totam personam gratam, cur non et ipsam qualitatem, quia omnium potentiarum actus et habitus per charitatem gratificantur, quae sola est virtus et omnes alias facit virtutes." Vgl. WA 9, 88. Ferner S. 37. 96. 98. 144 dieses Bandes.

210) WA 9, 72. 211) Ebd. S. 44. 212) Vgl. S. 139.

213) WA 9, 43. 214) Vgl. S. 81 f.

215) WA 9, 43. 44. Vgl. dazu die occamistische Habitustheorie S. 92 f. 98 f.

Digitized by Google

216) WA 9, 42: „Primo sciendum, quod charitas (quicquid sit de possibili) de facto semper datur cum spiritu sancto et spiritus sanctus cum ea et in ea."

217) WA 9, 43: „quod spiritus sanctus est charitas concurrens seipso cum voluntate ad productionem actus amandi."

218) Ebd.: „Et videtur Magister non penitus absurdissime loqui: in eo quod habitum dicit esse spiritum sanctum." Vgl. ebd. S. 44.

219) Vgl. S. 87 f. 89. 98 f. 100 dieſes Bandes und Bd. 1, S. 213.

220) Vgl. S. 96 ff. 221) WA 9, 42; vgl. Anm. 216. 222) Vgl. S. 151.

223) WA 9, 43. 224) WA 9, 17: „Sed hoc credere est in humanitatem ejus credere quae nobis data est in hac vita pro vita et salute. Ipse enim per fidem suae, incarnationis est vita nostra, justitia nostra et resurrectio nostra."

225) J. Köſtlin möchte ihnen ein beſonderes Gewicht zuſprechen (Bd. 1, 89 ſeiner Biographie). Auch S. Loofs a. a. O. S. 691 hat ſie als bedeutungsvoll empfunden. Die fides incarnationis im Sinne Auguſtins ſei Luther in dieſer Zeit beſonders wichtig geworden. Das iſt ein Irrtum. Luthers Sätze enthalten die gemeinkatholiſche Würdigung des Menſchgewordenen. Vgl. SchrDfRG Nr. 100, S. 140 f. 220.

226) Biel: Coll. lib. III dist. 25 qu. vn. O: „Proinde cum omnes iusti sive ante incarnationem sive post nec vixerint nec vivant nisi ex fide incarnationis profecto quod scriptum est, non esse aliud nomen sub celo, in quo oporteat nos salvari." Vgl. die Ausführungen S. 100 f. Gerner WA 9, 93.

227) S. 152. 228) Vgl. die Stellung des Occamismus dazu S. 100.

229) WA 9, 90. 230) WA 4, 665. 231) Vgl. S. 90. 103; WA 8, 127.

232) WA 4, 665. 233) WA 9, 65 21 ff. 234) Ebd. S. 90.

235) WA 9, 88: „Sicut apostolus ad Romanos disserens: Sed quia dedit gratiam, per quam opera legis grata fierent deo, quia sine gratia lex non impletur, etiam si omnia ejus opera fierent."

236) Vgl. S. 90 ff. 103. 237) WA 9, 90. 238) WA 9, 90.

239) WA 9, 72. 240) WA 4, 262.

241) WA 9, 88. 242) Ebd.

243) WA 9, 31: „Hic notandum, quod voluntas potest aliquid velle absolute, i. e quia est libera."

244) Vgl. S. 91 ff. und WA 9, 79: „Quia igitur intellectus, inquantum est, est verus ideo non cessat inclinari naturaliter ad verum, quamdiu habet esse intellectuale non obstante, quod viciatus sit falsitate. Sic voluntas quamdiu in suo esse manet, non potest secundum hoc esse non inclinari ad bonum, licet secundum vitiatum suum esse inclinetur ad malum. Unde est eadem voluntas. Sicut idem corpus et corpus morbidum, inquantum corpus est bonum, et non morbidum." Jundt hat in Luthers Ausführungen über die Sünde Neuplatonismus entdeckt, ſogar das neuplatoniſche Prinzip von der Nichtexiſtenz des Böſen, das der nominaliſtiſchen Theſe die metaphyſiſche Baſis gegeben habe. Jundt, a. a. O. S. 108. Doch ſo wenig wie die Erkenntnistheorie iſt die Sündenlehre der Randnoten neuplatoniſch. Vgl. SchrDfRG Nr. 100, S. 217 Anm. 191. Was Luther niedergeſchrieben hat, entſpricht dem, was er in Biels Kommentar geleſen hatte. Vgl. Biel: Coll. lib. II dist. 30 qu. 2 dub. 4: „Rectitudo naturalis voluntatis est libertas voluntatis, qua secundum propriam naturam a deo acceptam potest se conformare rectae rationi." Gerner lib. II dist. 35 qu. vn. G concl. 1: „Peccatum formaliter non est aliqua positiva entitas, sed alicuius boni corruptio et defectibilitas . . . . peccatum quidem non per peccatum tactum est et manifestum est, quia peccatum nihil est."

245) WA 9, 75. 246) Ebd. S. 76.

247) Auch Luther unterſcheidet die Begriffe culpa, reatus und poena. Vgl. WA 9, 73: „Reatus sequitur ad culpam. Volunt igitur dicere, quod Adam fecit culpam, sed non posteri. Sed tamen pro illa culpa omnes pariter sunt rei aeternae et temporalis poena. Ita reatus est medium inter culpam praecedentem et poenam sequentem et est ipsum debitum poenae pro culpa."

248) WA 9, 73. 75. 76. Vgl. SchrDfRG Nr. 100, S. 132 ff.

Digitized by Google

249) WA 9, 78: „Et haec est a deo, qui ordinat, ut talis actio esset carentia iustitiae et quando homo eam ageret, ipso agendo iam careret." 250) WA 9, 74 f.

251) Vgl. auch den christologischen Satz, daß Christus wegen der Identität der göttlichen Person nicht hätte sündigen können. Gott ist durch kein Gesetz gebunden. Sein Wille ist Herr des ganzen Gesetzes, nicht bloß des Sabbats. Wenn darum Christus das Gesetz nicht erfüllt hätte, so hätte er doch nicht gesündigt. WA 9, 88. SchrDfRG Nr. 100, S. 218 Anm. 198.

252) Anstandslos wird die nominalistische Prädestinationslehre entwickelt bis zu der später scharf gerügten Unterscheidung der voluntas placiti und signi. WA 9, 57. 58. 60.

253) Denifle freilich zieht munter seine Fehlschlüsse.

254) WA 4, 665. 255) Vgl. S. 199 f. 256) Vgl. S. 92 f.

257) WA 9, 71. 258) Ebd. 259) WA 9, 75. 260) Ebd. S. 76.

261) WA 9, 18 13 f. 262) WA 9, 69 f. 263) S. 100 dieses Bandes.

264) WA 9, 70 f. 265) Ebd. S. 72. 266) Ebd. S. 71.

267) Ebd. S. 72 18. 268) Ebd. S. 72 27 f: „Quicquid habes meriti, praeventrix gratia donat: Nil deus in nobis praeter sua dona coronat." Diese Verse, als deren Verfasser Denifle Albertus Magnus vermutet, werden von Luther noch 6 Jahre später in den Randbemerkungen zu Taulers Predigten zitiert. WA 9, 99.

269) WA 9, 62 28 f. 270) Vgl. S. 81. A. D. Müller: Luthers theologische Quellen, 1912, will Luther geschichtlich verständlich machen, indem er ihn als Glied einer mittelalterlichen Augustinusschule zeichnet. Aber diese Schule hat nicht bestanden, und die Schriften, auf die Müller sich stützt, hat Luther nicht gelesen. Th. Neubauer a. a. O. S. 111 läßt Luther „nach der Sitte seiner Zeit" zunächst über augustinische Bücher Vorlesungen halten. Das war aber weder üblich, noch hat Luther es getan.

271) WA 9, 71 35 ff.

272) S. 81 f. 273) WA 4, 665. 274) ArefBA I, 2 S. 323.

275) Enders 1, 29; Brief vom 8. Apr. 1516 an G. Spenlein. 276) WA 9, 14 14 f.

277) EA opp. ex. lat. 19, 102; enarr. Ps. 51, 1538 von D. Dietrich herausgegeben, 1532 von Luther gehalten.

278) EA 58, 404.

§ 11.

1) Veröffentlicht von Th. Kolde: Die deutsche Augustiner-Congregation, 1879, S. 131.

2) Vgl. Th. Kolde a. a. O. und G. Kawerau in seiner Auseinandersetzung mit H. Grisar in SchrDfRG Nr. 105, S. 68.

3) Th. Kolde, a. a. O. S. 131.

4) Enders 1, 88; Brief an Lang vom 1. 3. 1517.

5) Ebd. Eine Kritik des Distriktvikars Luther am Erfurter Kloster — Enders 1, 37 f.; Brief vom 29. Mai 1516 an Joh. Lang — betrifft die Rechnungsführung des Hospizes und gestattet keine Rückschlüsse auf Entartung der Lebensführung. So schickt denn auch Luther unbesorgt Zwilling im nächsten Jahre nach Erfurt und macht ihm zur Pflicht, an allen Formen des gemeinsamen Lebens der Erfurter Brüder sich zu beteiligen. Daß „Tabernenluft" ihn umgeben werde, hat er nicht befürchtet.

6) Vgl. S. 14.

7) Enders 1, 99 f.; Brief an G. Mascov vom 17. Mai 1517.

8) Besleri vita. Fortgef. Sammlung von alten und neuen theologischen Sachen, 1732, S. 361. Vgl. Th. Kolde: Die deutsche Augustiner-Congregation und Johann von Staupitz, 1879, S. 229 und ZKG 2, S. 463 f.

9) Vgl. Th. Kolde: Die deutsche Augustiner-Congregation S. 231 f.

10) H. Böhmer: Luthers Romfahrt, S. 52, faßt beide Provinzen ins Auge. Er kann sich auf einen Eintrag in den Amtstagebüchern des Generals berufen. Hier heißt es unter dem 25. Juni 1509: „Confirmamus in vicarium Congregationis Alemaniae et provincialem provinciae Reni Magistrum Johannem Staupitz." (Böhmer, a. a. O. S. 29.)

Digitized by Google

Diese Notiz verbindet nun Böhmer mit dem Eintrag vom 25. April 1508, demzufolge der rheinisch-schwäbische Provinzial Sigfried Calciatoris von Speyer angewiesen wurde, in Sachen der Union der Provinz und des Streites mit den Brüdern der Kongregation sich auf keine Neuerungen einzulassen, bis die Bulle expediert sei. Zugleich wurde er ermahnt, die Reformation sich angelegen sein zu lassen. Aber diese Notiz beweist doch nur, daß auch die rheinische Provinz reformiert werden sollte, nicht aber, daß Staupitz auch zu ihrem Provinzial ausersehen wurde. Unter dem 28. Oktober wird denn auch ausdrücklich Sigfried Calciatoris als Provinzial der rheinischen Provinz bestätigt. Die Einträge der Tagebücher des Jahres 1508 machen darum Böhmers Annahme recht unwahrscheinlich. Und wenn wir den nach Deutschland zurückgekehrten Generalvikar nur mit den Konventen der sächsischen Provinz verhandeln sehen, so steht auch dies Böhmers Annahme im Wege. Nur der ihn selbst überraschende (S. 55) Wortlaut des Eintrags vom 25. 6. 1509 stützt seine Annahme. Doch hier einen Irrtum zu vermuten — Reni statt Saxoniae — liegt doch nicht ganz vom Wege ab. Auch hat Böhmer gar nicht beachtet — obwohl er's selbst veröffentlicht — daß wenige Wochen später, unter dem 30. Juli, die Tagebücher nicht Staupitz als rheinischen Provinzial voraussetzen, sondern eine mit ihm nicht identische Persönlichkeit: „Fratri Johanni Staupitz, Vicario Congregationis Alemanniae, mandatur, ut fratres, qui extra Congregationem sunt, redire compellat. Provincialibus vero et provinciae Bavariae et Reni mandatur, ut nullum de congregatione recipiant." (Böhmer, S. 29.) Wie angesichts dieses Aktenbefundes Staupitz am 25. Juni zum Provinzial der rheinischen Provinz „konfirmiert" sein konnte, bleibt rätselhaft. Böhmers Darstellung steht doch wohl auf recht schwachen Füßen; und auf keinen Fall wird — wenn denn überhaupt noch die Amtstagebücher des Generals als eine zuverlässige Quelle gelten sollen — schon in den mündlichen Besprechungen zu Rom 1507 Staupitz zum Provinzial auch der rheinischen Provinz ausersehen worden sein.

11) Vgl. die Bulle vom 15. Dezember 1507, in Memmingen ausgefertigt. Höhn: Chronologia, S. 142—148. Neu abgedruckt von H. Böhmer a. a. O. S. 161—166. In der Bulle heißt es, die Provinziale, Prioren und Brüder der nicht reformierten Klöster der Provinz Sachsen hätten die Petition eingereicht: „ipsi Provinciales, priores et fratres" etc. Böhmer S. 163. Entsprechend erzählt Böhmer S. 53. Aber es wird doch wohl heißen müssen: „ipsi [ipse?] Provincialis, priores" etc. Wenige Zeilen später wird denn auch von dem Provinzial, nicht den Provinzialen gesprochen. Th. Kolde vermutet a. a. O. S. 235, Staupitz habe gar nicht die Zustimmung der Sachsen gehabt, sodern nur vorgegeben. Er habe vermittelst frommen Betrugs die Sachsen vor eine vollendete Tatsache stellen wollen, der sie dann sich hätten fügen müssen. Doch weder die Bulle noch die Ereignisse rechtfertigen diese Annahme.

12) „Cum autem sicut eadem petitio subjungebat, ipsi [ipse?] Provincialis, Priores et Fratres ordinis et Provinciae Saxoniae praedictorum, religionis zelo ducti, cupiant unanimiter sub Observantia et institutis Regularibus dicti Ordinis Fratrum Eremitarum Altissimo famulari dictaeque Congregationi Alemanniae Regularis Observantiae aggregari ac praefati Vicarius et fratres ipsius Congregationis Alemanniae in hoc consentiant." Böhmer, a. a. O. S. 163.

13) Vgl. S. 196.

14) Bulle vom 15. Dezember 1507; Böhmer, a. a. O. S. 163—166.

15) Eintrag vom 23. April 1508 im Amtstagebuch des Generals. Böhmer a. a. O. S. 27.

16) Ebd. 17) Th. Kolde, a. a. O. S. 236.

18) Besleri vita a. a. O. S. 367. Th. Kolde, a. a. O. S. 236.

19) Nicht 25. März, wie H. Böhmer S. 55 schreibt.

20) „Hortamur fratres Congregationis Alemaniae ad pacem et charitatem mandamusque, ut dum vicarius est Romae, nihil innovetur." H. Böhmer, a. a. O. S. 29.

21) Vgl. Anm. 10.

22) „MDX Mai. 1. Germani[c]ae congregationis vicarius Romam se confert, congregationis colla Religionis Jugo subjecturus." G. Kawerau in ZKG Bd. 32, 1911, S. 603. Vgl. H. Böhmer a. a. O. S. 29. Böhmer vermutet S. 56, Staupitz sei im Frühjahr 1510 nach Italien gegangen, um an dem in diesem Jahr wieder fälligen Generalkapitel

Digitized by Google

teilzunehmen. Warum dieſe Vermutung? Die Akten des Generalats und das Schreiben des Generals vom 26. Juni 1510 geben ſo unzweideutig den Grund an — „Tu post longos labores in Urbem ad omnia componenda et pacanda non sine tuo quam maximo incommodo te conferre curasti". Höhn: Chronologia S. 154 — daß man wirklich nicht auf die Suche nach Gründen zu gehen braucht.

23) G. Kawerau, a. a. O. S. 603.

24) Th. Kolde, a. a. O. S. 238. Den Text des uns erhaltenen Bruchſtückes des Briefes bietet Höhn a. a. O. S. 154; jetzt auch bei H. Böhmer a. a. O. S. 31, Anm. 1.

25) Vgl. Höhn a. a. O. S. 141 ff.

26) Das iſt uns durch Felix Milenſius einwandfrei beglaubigt.

27) Die Namen vgl. bei H. Böhmer, a. a. O. S. 56 Anm. 3.

28) Milenſius in ſeinem Alphabetum de Monachis et Monasteriis Germaniae ac Sarmatiae citerioris, Prag 1613. Die in Betracht kommenden Ausführungen hat H. Böhmer a. a. O. S. 18—21 abgedruckt. Dort auch die erforderlichen kritiſchen Bemerkungen. Die Namen lauten bei Milenſius Erfordiense, Nortausiense, Colmariense (Kulmbach), Norimbergense, Sanghusianense (Sangerhauſen), Subergiense (Sternberg in Mecklenburg) und an erſter Stelle Ponieriense. H. Böhmer hat wahrſcheinlich gemacht, daß unter dieſem ganz verderbten Namen Königsberg in Franken zu ſuchen ſei. A. a. O. S. 24. Schon Cochläus gibt die Zahl der opponierenden Konvente richtig an. Er hat ſie von Auguſtiner Eremiten erfahren. Ad semper victricem Germaniam paraclesis, Köln 1524 f., Bl. C 2.

29) Hieronymus Dungersheim von Ochſenfart: Dadelung des ... bekenntnus oder untuchtigen Lutheriſchen Teſtaments, 1530, Bl. 14: „und dhu mith ſamt dem ſelbigen Doctore [Mathin], zu vordedigen dy observantz ewrs vicariats zu Halle vorm dhumprobſt des ſtiffts zu Maydenburg, herrn Adolfum Principem zu Anhalt, hernoch Biſchoff zu Merſeburg, nu ſeyliger gedechtnus, nyder fileſt, hulff vnd roth, auch vorſchrifft begeriſt durch yhn von dem Ertzbiſchoff genannten ſtiffts, herrn Ernestum herzogen, auch ſeyliger gedechtnus, zu erwerben. Wy ich aus dem munde geſagts herrn Adolphi mehr denn eins gehort habe, mit andern vil dingen, nemlich deyner briefe, ſo dhu yhme als ein Auguſtiner geſchriben und chriſtlich leben und lehre furgaben hoſt" Böhmer a. a. O. S. 57, Anm. 2.

30) Bd. 1, S. 79.

31) Schreiben vom 26. Juni 1510: „Qua quidem ducti spe, ut id efficacius atque ardentius aggredi possis, per has litteras nostras te provincialem Saxoniae et vicarium Congregationis Alemanniae decernimus."

32) Const. c. 20: „Ambasiatam alicujus persone ecclesiastice vel secularis seu communitatis frater nullus assumat sine vicarii licentia speciali".

33) Const. c. 20.

34) Die Angaben über den Zeitpunkt der Romreiſe ſchwanken zwiſchen 1509, 1510 und 1511. Das von Felix Milenſius angegebene Jahr 1512 kommt überhaupt nicht in Betracht; aber auch 1509 ſcheidet aus. Eine kritiſche Sichtung der Quellen führt auf das Jahr 1510. Melanchthons „Biographie" verlangt allerdings 1511. Darum ließen neuere Biographen, J. Köſtlins Vorgang folgend, Luther gern in dieſem Jahr die Romreiſe antreten. Melanchthons vita ließ eben die kräftigere Bezeugung des Jahres 1510 nicht aufkommen, zumal Luther ſelbſt gelegentlich ſchwankte. Dieſe Entſcheidung iſt inſofern verſtändlich, als Melanchthon ſich das Anſehens erfreute, ein beſonders gut unterrichteter und glaubwürdiger Zeuge zu ſein. Aber wir wiſſen aus nun ſchon vielen Beobachtungen, daß die beinahe zur Alleinherrſchaft gelangte Biographie Melanchthons ein ganz flüchtiger und unzuverläſſiger Auftrib iſt, mit dem grade an den wichtigen Punkten nichts anzufangen iſt. Der Ruf, in dem er ſtand, war ganz unverdient. Seine Unzuverläſſigkeit iſt ſo groß, daß man verſucht ſein möchte, eine Ueberlieferung ſchon dann als falſch anzuſprechen, wenn Melanchthon ihr Gewährsmann iſt. Cochläus nennt ebenfalls das Jahr 1511, folgt aber lediglich Melanchthon. Man wird zu den von Luther ſelbſt ſtammenden, 1510 nennenden Angaben zurückkehren müſſen. Das iſt um ſo leichter möglich, als ſie durch die ſchon erwähnten und benutzten Akten des Generalats der Auguſtiner Eremiten beſtätigt werden. Schon

Digitized by Google

G. Kawerau, der Notizen aus den in der Berliner Kgl. Bibliothek befindlichen „Auszügen aus den Actis generalatus Aegidii Viterbiensis, mit vom P. Generali itat der Augustiner zu Rom aus dem Archiv des Ordens mitgeteilt" veröffentlichte (ZKG 32, 1911, S. 603 f.), hat daraus die Konsequenz gezogen. (Vgl. ebd. S. 604, Anm. 2.) Ebenfalls neuerdings H. Böhmer in seiner Monographie über die Romreise Luthers. Mit Recht läßt er auch Melanchthons Autorität nicht gelten. Ich verweise hier auf seine kritische Würdigung der alten „Biographien", die sich mit meiner Auffassung von ihrem Wert deckt.

Die Reise muß im Spätherbst angetreten sein. J. Köstlin hat dies mit Erfolg festgestellt. Er hat auf die Tischrede Coll. Bd. 1, 374 aufmerksam gemacht: „Mihi cum fratre comite in Italia hoc accidit, ut totam noctem apertis fenestris dormissemus, usque ad sextam, experrectis nobis capita plena erant vaporibus, ita ut toto die vix unum miliare procedere potuerimus. Siti adeo vexati sumus summamque vini nauseam habentes aquam tantum quae est letalis appetentes. Sed consilio hospitis datis duobus malis granatis reficiebamur. Damit erbilt unns gott das leben optimo illo fructu." Der Granatapfel ist eine Herbst- und Winterfrucht. Wurde Luthers Durst durch einen Granatapfel gelöscht, so war er zur Herbst- oder Winterzeit in Italien. Bestätigt wird dies wiederum durch die Regesten des Generals Aegidius. (Vgl. S. 421 Anm. 127.) Der absendende Konvent war natürlich nicht Wittenberg, wie Mathesius berichtet — „Im 1510. jar, wie sein eygen handschrifft bezeuget sendet ihn sein Conuent ins Klosters geschefften gen Rom" (Ausgabe Loesche, S. 25) — sondern Erfurt. Mathesius mußte freilich Wittenberg angeben. Er stand, wie wir wissen, unter der falschen Annahme, daß Luther schon 1508 endgültig nach Wittenberg versetzt worden sei. Daß er dem Erfurter Kloster nach wie vor „inkorporiert" blieb, wußte Mathesius so wenig wie die anderen alten und neuen Biographen. Mit seinem Zeugnis kann man darum nichts anfangen. Zwar beruft er sich auf einen handschriftlichen Eintrag Luthers. Aber die Satzstellung zeigt, daß damit nur die Jahresangabe gerechtfertigt sein soll. Böhmer meint allerdings, es sei nicht ganz ausgeschlossen, daß im Autograph noch eine Bemerkung etwa des Inhalts folgte: mein Konvent hat mich dahin gesandt. (Böhmer, a. a. O. S. 3.) Der Satzbau stützt diese Vermutung durchaus nicht. Und wer die Voraussetzung kennt, unter der Mathesius stand, wird ebenfalls nicht geneigt sein, dieser Vermutung nachzugeben. Mit dem Hinweis auf die Beziehungen zu Körer die Glaubwürdigkeit der Notiz des Mathesius zu erhärten, wird vollends unmöglich. Denn auch Körer bewegt sich in der falschen Vorstellung vom Erfurter und Wittenberger Aufenthalt Luthers. Und in dem „Autographon" des Reformators, das er benutzte (ARG, Jahrg. 5, S. 347), lautet der Zusatz zur kurzen Notiz über die Romreise bloß: „ubi est sedes Diaboli". Von einer Entsendung im Auftrage des Konvents wird nichts gesagt. Mathesius abgesehen von der Jahresangabe zu einem einigermaßen brauchbaren Zeugen zu machen, ist verlorene Mühe.

35) Const. c. 20: „ne ullus nostri ordinis frater extra septa loci solus uadat, id est, absque socio notitio aut professo ejusdem ordinis."

36) Th. Kolde in ZKG, Jahrg. 2, S. 466 ff. Koldes Vermutung ist dann von Kawerau, Deutsch-evangelische Blätter, 1901, S. 86, J. Köstlin Bd. 1, 93 und anderen übernommen worden. In der Tischrede Coll. 1, 374 erscheint freilich nicht Luther, sondern der uns unbekannte Bruder als der Reisebegleiter.

37) Schon Nik. Paulus hat sie zurückgewiesen. HJG 1891, S. 74, Anm. 2.

38) H. Böhmer, a. a. O. S. 58. Vgl. Cochläus: Ad semper victricem Germaniam paraclesis, Köln 1524, Bl. C. 2: „Et probe adhuc memini foelicis memoriae Antonium Cressum ..... arbitrum aut judicem in ea lite componenda quandoque fuisse. Aber war, so fragt G. Kawerau in ThLZtg 1915, Sp. 375, der angesehene Probst von St. Lorenz Augustiner? Uebrigens scheitert Böhmers Annahme schon am Texte des Cochläus, der von einer Romreise des Anton Kreß nichts weiß, dagegen die Vermutung nahe legt, daß er im letzten Stadium des Streits, also nach der Rückkehr der Gesandtschaft und nach dem Jenaer Rezeß (vgl. § 12), den erfolgreichen Vermittler abgegeben habe.

39) TR III 3582 A; zwischen 28. 3 und 27. 5. 37.

Digitized by Google

40) H. Wrampelmeyer: Tagebuch über Dr. Martin Luther geführt von Dr. Conrad Cordatus 1537, S. 227, Nr. 892: „Anno ... Nono Romam profectus sum caussa contentionis Staupitij."

41) Dresser: Martini Lutheri historia, 1598, Bl. N.

42) Man zweifelt neuerdings nicht, daß Luther durch Innsbruck gekommen ist. Gestützt wird diese Annahme durch eine Tischrede: „Insbruck parua est, sed aequalibus aedificijs composita ac si una esset contua domus. Coll. Bd. 3, 102. Th. Elze meint freilich — Luthers Reise nach Rom, 1899, S. 74, Anm 1 — was Luther über Innsbrucks Bauart sage, beweise so wenig seine eigene Anschauung, wie seine Mitteilungen über Venedig, Cremona und Ostia beweisen, daß er diese Orte gesehen habe. Ganz gewiß bleibt einem letzten Zweifel die Tür geöffnet. Luther sagt nicht, daß er selbst die Stadt gesehen habe. Er konnte auch von anderen erfahren haben, was er bei Tische über Innsbruck erzählte. Aber die Worte machen doch den Eindruck, als gründeten sie sich auf eigene Anschauung. Gibt er jedoch nur weiter, was er von anderen gehört hat, so braucht er überhaupt nicht über einen der östlichen Pässe nach Italien gepilgert zu sein.

43) Th. Elze: Luthers Reise nach Rom, 1899, läßt denn auch, Dresser unbedenklich Glauben schenkend, Luther über Leipzig, Eger, Linz und Salzburg durch Kärnten über die Tauernstraße nach Villach und von dort über Arnoldstein und Pontafel nach Trepiso und Padua ziehen (S. 14—20). Diese Reiseroute ist freilich ganz unmöglich; schon deswegen, weil Luther nicht von Wittenberg aus die Reise antrat. In Elzes Reiseweg können auch Nürnberg und Innsbruck nicht untergebracht werden, die beide von Luther berührt wurden. Man müßte sich also schon für eine weniger stark nach Osten führende Straße entscheiden, d. h. also etwa mit G. Kawerau (Deutsch-ev. Blätter, 1901, S. 92) für den Weg über den Brenner. Dann aber würde Padua schon recht exzentrisch liegen. Man versteht nicht, was Luther und seinen Begleiter veranlaßt haben könnte, von der Brenner Heerstraße im rechten Winkel nach Osten abzubiegen, während sie doch südwärts wandern sollten. Lediglich Dressers Notiz nötigt zu dieser Annahme. Aber Padua als Reisestation steht und fällt mit Dressers Autorität. Muß man nun ihm alles Vertrauen entziehen, so braucht Luther überhaupt nicht auf einer der östlichen Straßen nach Italien gewandert zu sein.

44) WA 1, 133, „Et hoc modo etiam Nurenbergae horologium signat horas, ut prima hora sit, postquam per integram horam dies fuerit."

45) Alois Schulte: Geschichte des mittelalterlichen Handels und Verkehrs zwischen Westdeutschland und Italien, 1900, Bd. 1, 387 f.

46) Ebd. S. 387. 47) Ebd.

48) Vgl. Leonard de Luxemburg: De jubileo 1525; bei H. Böhmer, a. a. O. S. 78, Anm. 2.

49) Konrad Pellikan: Hauschronik, deutsch von Th. Dulpinus, 1892, S. 58 f. Daß Pellikan den „gewöhnlichen Weg nach Brixen" einschlug, hatte einen besonderen Grund. Er mußte dort auf einen Dolmetscher warten (S. 59). Auch befand sich in Brixen ein Klarissenkloster, das er auf einer Visitationsreise mit dem Provinzial Satzger (Schatzgeyr) besucht hatte (S. 48).

50) TR III Nr. 3781; vom 26. Februar 1538.

51) Ebd. Falsch Bossert daß Luther auf der Rückreise durch Ulm gekommen sei. Bossert im Schwäbischen Merkur, 26. 5. 1917, Nr. 241, Abendblatt.

52) Vgl. Anm. 49.

53) TR IV Nr. 4760; Tischreden aus den dreißiger Jahren: „Cum Mediolani missam celebrare voluisset." Wann, sagt er nicht. Der Text gestattet, den Besuch Mailands mit der Hin- oder Rückreise zu verbinden. Daß er auf dem „Reinzuge" durch Mailand gekommen sei, wird erst vom Uebersetzer behauptet. Vgl. G. Kawerau, Deutsch-ev. Blätter, 1901, S. 91 f.

54) Nic. Besleri Augustiniani Vita in: Fortgesetzte Sammlung von alten und neuen theologischen Sachen, Leipzig 1732, S. 359 ff. Vgl. Th Elze, a. a. O. S. 72 f.

55) Coll. Bd. 1, 195: „Legitur Augustum Caesarem vinum Rheticum libenter bibisse feltlinum, quod in Alpibus crescit, amicum stomacho." Th. Elze, a. a. O. S. 73.

Digitized by Google

56) Es ist, wie es scheint, communis opinio, daß Luther den bayrischen Algäu durchquert habe. H. Böhmer läßt ihn, als wäre es selbstverständlich, durch Memmingen und Kempten ziehen. Böhmer a. a. O. S. 78. Daß der Algäu ins Württembergische hineinreicht, wird vergessen.

57) WA 26, 364; Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis, 1528. G. Kawerau, deutsch-ev. Bl. 1901, S. 92, folgert aus diesen Worten, daß Luther den Algäu passiert habe, genauer also den bayrischen Algäu. Denn er befand sich nach Kawerau auf dem Wege nach Augsburg. Zwar hätte er, Füssen zustrebend, im Grunde nur den Algäu gestreift. Aber dabei braucht man um so weniger zu verweilen, als er von einer Reise durch den Algäu überhaupt nicht spricht. Die Beobachtungen über den schwäbischen und algäuischen Dialekt konnte er natürlich auch an Schwaben und Algäuern machen, die er außerhalb ihrer Heimat kennen lernte. Zwingende Weisungen für die Festlegung des Reiseweges enthält die Bemerkung Luthers aus dem Jahre 1528 darum nicht. Immerhin kann aber Luther schon auf seiner Romreise sprachliche Beobachtungen solcher Art gemacht haben. Und da er nach Kawerau von den Alpen herkam, um Augsburg aufzusuchen, so mag er durch den „Allgäu" gekommen sein. Aber er befand sich, wie wir wissen, gar nicht auf der Rückreise, sondern auf dem Wege von Ulm nach Mailand. Er müßte also den durch Memmingen und Kempten führenden Weg eingeschlagen haben. So H. Böhmer a. a. O. S. 78. Aber während Kawerau seine Zeichnung mit dem Zwang des Augsburger Aufenthaltes rechtfertigen kann, fehlt Böhmers Annahme jede plausible Begründung. Selbst wenn Luther wirklich hätte andeuten wollen, daß er seine Beobachtungen über den algäuischen Dialekt im Lande selbst gemacht habe, brauchte er nicht über Kempten und den Fernpaß gegangen zu sein. Auch der Weg von Ulm nach Lindau, die „Nürnberger" Handelsstraße, führte durch den Algäu. Es scheint, als habe man die Grenzen des alten Albigau ganz vergessen und sofort auf Bayern beschränkt, was heute noch auf Bayern und Württemberg sich verteilt.

58) H. Böhmer nimmt dies als selbstverständlich an. Vgl. Anm. 57.

59) Tischrede vom 19. September 1538; Anton Lauterbachs Tagebuch, hrsg. v. Seidemann, S. 134: „Helvetii fere nullam habent diphthongum."

60) TR III Nr. 2871 b; zwischen 2. und 26. Januar 1533. TR IV Nr. 3621; zwischen 1. und 24. August 1537. Coll. 1, 382. 383. EA 62, 422.

61) Vgl. A. Haustath: Martin Luthers Romfahrt, 1894, S. 13 und 88 Anm. 18.

62) Auch H. Böhmer a. a. O. S. 78 kann sich dem Eindruck nicht entziehen, daß Luther „vielleicht" ins Rheintal eingebogen sei. Aber verleitet durch ein falsches Bild vom Algäu, läßt er ihn zunächst die Schleife über Memmingen und Kempten und also wohl auch Dils, Reutte und Landeck machen. Dem könnte man nur Glauben schenken, wenn es bezeugt wäre.

63) TR III Nr. 2871 b; zwischen 2. und 26. Januar 1533.

64) Luthers Tischreden in der mathesischen Sammlung, hrsg. von E. Kroker, 1903, S. 375, Nr. 710; zwischen 28. Oktober und 12. Dezember 1536.

65) Ebd. S. 117, Nr. 139; zwischen 21. 5. und 16. 6. 1540.

66) Hierhin gehört ein gut Teil des von H. Böhmer a. a. O. S. 82 f. Erwähnten. Vgl. z. B. die Tischrede Mathesius Nr. 139, die eine in Sachsen an den Schwaben gemachte Beobachtung festhält.

67) Tischrede Mathesius a. a. O. S. 412, Nr. 761; zwischen 28. März und 18. Juni 1537.

68) Tischreden Luthers von Schlaginhausen, hrsg. von W. Preger, 1888. Tischrede aus dem Mai 1532. Der Deutsche ist ein Barbar, da er nur die Scheffel Gerste und Fässer Bier zählt. Ebd.

69) Coll. 2, 133. Vgl. A. Haustath a. a. O. S. 14.

70) TR II Nr. 1327; 14. November 1538. Coll. 1, 373; 2, 128. Lauterbachs Tagebuch, hrsg. von J. K. Seidemann, 1872, S 16; vom 29. 1. 1538. Vgl. TR IV Nr. 4573; 8. Mai 1539.

71) Lauterbachs Tagebuch S. 16; vom 29. 1. 1538. 72) Coll. 1, 134.

73) TR IV Nr. 4760; aus den dreißiger Jahren. Coll. 1, 121; 3,35. EA. 32, 424; Kurzes Bekenntnis vom Sacrament. 1544.

Digitized by Google

74) H. Böhmer a. a. O. S. 82 meint, „Kloster am Po" wäre für San Sisto, das in der Stadt und ein beträchtliches Stück vom Po abliege, ein sehr sonderbare Bezeichnung. Auch hätte es in Piacenza sogar 2 Augustinerklöster gegeben, so daß es nicht nötig gewesen wäre, die Gastfreundschaft der Benediktiner in Anspruch zu nehmen. Viel besser würden Luthers Angaben auf die Abtei San Benedetto Po bei Mantua passen, die auch Pellikan als eine Station der Romfahrer bezeichne. Aber warum sollte der in Wittenberg weilende Erzähler nicht das Kloster S. Sisto als am Po — apud Padum — gelegen schildern? Von dem eine Viertelstunde von der Stadtmauer entfernten Fluß bis zu dem in der Stadt befindlichen Kloster war es doch nicht so weit, daß den an der Elbe sich aufhaltenden Hörern eine unangemessene oder irre führende geographische Beschreibung gegeben wäre. Und wenn, wie auch Böhmer annimmt, Luther von Mailand herkam, so kann er jedenfalls nicht auf der Hinreise im Kloster S. Benedetto Po beherbergt worden sein. Denn dies lag auf dem Wege vom oder zum Etschtal. Wer vom Comersee her über Mailand nach Rom strebte, lenkte seine Schritte nach Piacenza. So war auch Besler in umgekehrter Richtung 1509 über Piacenza und Mailand zum Comersee gezogen. Vita Besleri a. a. O. S. 356 ff. Vgl. Th. Elze a. a. O. S. 69. Hat Luther wirklich schon auf der Hinreise in einem „teichen" Benediktinerkloster „am Po" gerastet, so muß man an S. Sisto in Piacenza denken. Auf dem Rückweg freilich lag S. Benedetto Po am nächsten. S. Sisto käme nun überhaupt nicht in Betracht. Pellikan hat, als er vom Gardasee und Mantua herkam, in S. Benedetto am]Po sich aufgehalten. Pellikan, Hauschronik, deutsch von Dulpinus, S. 59.

75) TR II Nr. 1327; 14. November 1538. Hausrath bemerkt (Martin Luthers Romfahrt, 1894, S. 22), Luther habe dies im November erzählt, „vielleicht weil damals grade das Ereignis sich jährte". Diese Vermutung ist nicht grundlos. Denn wenn Luther auf der Hinreise diesen Fieberanfall hatte, so bleibt kein anderer Monat übrig. Im Dezember war das Wetter — vgl. Anm. 77. 78 — zu schlecht.

76) Konrad Pellikan: Hauschronik. Deutsch von Th. Dulpinus, 1892, S. 35. v. Schlözer, weiß, daß die Unvorsichtigkeit, von der Luther und Pellikan erzählen, tödlich verlaufende Fieberanfälle im Gefolge haben kann.

77) H. Böhmer a. a. O. S. 80, nach dem Journal d'un habitant français en Rome in den Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École française de Rome, 22, S. 256. Etwas Besonderes war das übrigens nicht. Die römischen Wintertage sind in der Regel regenreich.

78) Ebd., nach Paris de Grassis Diarium, hrsg. v. Döllinger, Beiträge 3, S. 398.

79) Pellikan verzeichnet als eine Merkwürdigkeit, daß er während seiner Romreise nur auf einer einzigen Tagreise kein Kloster gefunden habe. Das war im Apennin. Pellikan a. a. O. S. 60.

80) H. Böhmer meint (S. 79), weil in der Romagna damals französische und päpstliche Truppen einander gegenüber gestanden hätten und Bologna bis zum 2. Jan. 1511 päpstliches Hauptquartier gewesen sei, müsse es sehr fraglich sein, ob Luther beide Male Bologna passiert habe. Für den Hinweg scheine die Route „nahezu ausgeschlossen".

81) TR IV Nr. 3930; vom 1. August 1538.

82) Freilich könnten sie auch erst auf der Heimreise durch Florenz gekommen sein. Denn wenigstens einmal haben sie in Florenz Aufenthalt gemacht. Die Richtung auf Florenz hatten sie aber doch nur eingeschlagen, um auf dem üblichen Weg die Nordseite des Apennin zu gewinnen. Sie hätten also dessen nicht geachtet, daß immer noch das „Kriegsgebiet" sich in der Romagna befand. Dann konnten sie auch auf der Hinreise sich darüber hinwegsetzen. Kriegsgebiete waren ohnehin damals, noch dazu im Winter, keine allgemeine Verkehrshemmung. Und war wirklich, was nicht wahrscheinlich ist, Bologna als „päpstliches Hauptquartier" den nach Rom wandernden Mönchen und Pilgern gesperrt, so hätten sie in dem vor den Toren liegenden Minoritenkloster Unterkunft finden können, das oft genug pilgernde Mönche beherbergte (vgl. Pellikan a. a. O. S. 60). Böhmers Annahme ist freilich möglich. Bei der Dürftigkeit der Ueberlieferung ist ja den Vermutungen die Tür geöffnet. Aber seine Begründung ist nicht grade überzeugend. Daß Luther den üblichen Weg über den Apennin gezogen sei, darf immer noch als recht wahrscheinlich gelten. Nach A.

Digitized by Google

Haustath a. a. O. S. 24 wäre Luther durch Pistoja gekommen. Das ist der Weg, den heute die Eisenbahn fährt, nicht aber der alte Pilgerweg.

83) EA 39, 277. 84) Pellikan, a. a. O. S. 61.

85) EA 26, 175; Wider das Papsttum zu Rom, 1545.

86) Grisar und vor ihm Haustath lassen Luther vom Monte Mario aus die Stadt grüßen.

87) tTh. Elze, a. a. O. S. 35, läßt Luther an der herberge Buonricovero und dem sog. Grab des Nero vorbeiziehen und durch die Acqua Traversa und Via Flaminia den Ponte Molle erreichen. Hinter Buonricovero hat denn Luther nach Elze zum erstenmal Rom erblickt, dessen Häusermasse in weiter Ferne auftauchte.

88) Coll. 1, 165.

89) E. Kroker, Tischreden, a. a. O. S. 346, Nr. 661, vom Jahre 1544. G. Loesche: Analecta Lutherana et Melanthoniana, 1892, S. 362: „Marentius ist zu Rom in der Tyber ersuffen."

90) Pellikan, a. a. O. S. 61.

91) Ebd. S. 61.

92) Haustath schreibt in seinem Buch: Martin Luthers Romfahrt, 1894, S. 34: „Am hellsten Tage dieser hellen Zeit, unter dem Pontifikat Julius' II, als die Sonne Raffaels und Michelangelos leuchtend aufgegangen, betritt der größte Mann dieses Jahrhunderts die Stadt Rom, der reiche Blumenteppich der Renaissance ist vor ihm ausgebreitet, er aber eilt nach den dunkelsten Kapellen, Grüften, Gräbern, um durch Gebete, Messelesen, Beichte des Ablasses teilhaftig zu werden, den verschollene Päpste an diese Orte der Superstition geknüpft haben." Das ist ein unmöglicher Gegensatz. Im Jahre 1510 lag der reiche Blumenteppich der Renaissance weder vor Luther noch vor anderen Pilgern ausgebreitet da. Was von ihm vorhanden war, wie der Statuenhof im Belvedere, blieb der Oeffentlichkeit unzugänglich. Und die Decke der sixtinischen Kapelle war noch nicht fertig. Haustath kann freilich mit einem gewissen Recht auf diese von Luther nicht beachtete Schöpfung des großen Buonarotti aufmerksam machen (S. 68). Denn er verlegt den römischen Aufenthalt Luthers in den Winter 1511/12. Ferner haben die schon zugänglichen und auch ihm zugänglich gewesenen Kunstwerke des neuen Zeitalters auf ihn nicht den Eindruck gemacht wie auf Zeitgenossen. (Vgl. S. 279 f. 292.) Jedenfalls hat er nichts davon verlauten lassen. In dem schon ganz unter den Wirkungen der neuen Kunst stehenden Florenz interessierten ihn die Spitäler, in Rom die Gemälde, die übernatürlichen Ursprungs waren. H. Böhmers spöttische Kritik an Haustaths Darstellung der Romfahrt Luthers bringt nicht die Billigkeit auf, die doch auch Haustath beanspruchen darf. Sie setzt sich zudem selbst ins Unrecht.

93) tR IV Nr. 3930, vom 1. August 1538.

94) Urbs cecidit, de qua si quicquam dicere dignum Moliar, hoc potero dicere: Roma fuit!" E. Platner und Carl Bunsen: Beschreibung der Stadt Rom, Stuttgart, 1830, S. 250.

95) Vgl. Mirabilia Rome, hrsg. von G. Parthey, 1869, S. 1.

96) G. Loesche: Analecta Lutherana, 1982 S. 220, Nr. 342.

97) Busalinis Plan hat S. Ehrle, Rom 1911, herausgegeben. Eine verkleinerte Wiedergabe von Busalini und Marius Kantarius findet sich in H. Hermanin: Die Stadt Rom im 15. und 16. Jahrh., Leipzig, 1911. Die überaus mäßige Bebauung der sieben Hügel erkennt man auch noch auf dem Platner und Urlichs: Beschreibung der Stadt Rom, Tübingen 1845, mitgegebenen Stadtplan.

98) Joh. Sichard: Italia. Frankfurtisches Archiv für ältere deutsche Litteratur und Geschichte, III. Teil, Frankfurt a. M. 1815, S. 24.

99) Pellikan, a. a. O. S. 61.

100) Pellikan a. a. O. S. 66.

101) Coll. 1, 162. Ob wirklich Luther gesagt hat, daß er vier Wochen lang unter „höchster Gefahr" das „alte Rom" durchstreift habe, muß dahingestellt bleiben. Daß er jedesmal, wenn er das alte Rom betreten, sich in Lebensgefahr begeben habe, ist nicht grade wahrscheinlich. Stammt die Angabe in dieser Form wirklich von Luther, so ist sie eine rhetorische

Digitized by Google

Verkürzung und demgemäß zu würdigen. Der Text Kummer S. 372, der auch den vierwöchentlichen Aufenthalt erwähnt, berichtet nichts von fortwährender Lebensgefahr. J. K. Seidemann: Ant. Lauterbachs Tagebuch auf das Jahr 1538, S. 9, Anm.

102) EA 62, 439.

103) Seidemann, a. a. O. S. 9; vom 13. Jan. 1538. Luther nennt den Namen der Brücke nicht. Es heißt nur: „versus Tiberim et pontem." Die Brücke schlechthin ist aber der ponte S. Angelo. Sichards Urteil vgl. in seiner Reisebeschreibung Italia im Frankfurtischen Archiv für ältere deutsche Literatur und Geschichte. Herausgegeben von J. C. v. Sichard. III. Teil, Frankfurt am Main, 1815, S. 26.

104) Pellikan, a. a. O. S. 61.

105) Fr. Albertinus: Opusculum de mirabilibus novae urbis Romae, Heilbronn 1886, hrsg. von A. Schmarsow, S. 18 f.

106) Ebd. S. 42. 107) Ebd.

108) L. v. Pastor: Die Stadt Rom zu Ende der Renaissance, 1916, S. 31.

109) Eine Abbildung der Inschrift bei Pastor a. a. O. S. 30.

110) TR III Nr. 3781; vom 20. Febr. 1538.

111) Vgl. L. v. Pastor a. a. O. S. 2.

112) L. v. Pastor gibt a. a. O. für Venedig 162 000, für London 185 000 und für Paris sogar 300 000 an.

113) Vgl. H. Böhmer a. a. O. S. 89.

114) Pellikan, Hauschronik a. a. O. S. 60.

115) L. v. Pastor, a. a. O. S. 31. 116) Vgl. L. v. Pastor a. a. O. S. 47.

117) Sichard a. a. O. S. 24: „Omnium autem celeberrima, frequentisimaque est, quae a Ponte S. Angeli ad campum Florae usque perducit, nam cum ipsa in tres subdividatur vias, omnes mercimoniis plenae sunt."

118) Heute Via del Banco di S. Spirito, Via de' Banchi Vecchi, Via del Pellegrino.

119) L. v. Pastor a. a. O. S. 56. 120) Sichard a. a. O. S. 24.

121) L. v. Pastor a. a. O. S. 47.

122) Darüber ausführlicher H. Böhmer a. a. O. S. 101 ff. und 168 ff.

123) Vgl. H. Böhmer a. a. O. S. 103 f. Böhmer hat sich verhältnismäßig eingehend mit diesem Nachtbild des „neuen" Rom befaßt. Dort findet man auch drastische Mitteilungen aus der Literatur und in den Beilagen „Sittenbilder aus dem päpstlichen Rom" nach dem von ihm der Vergessenheit entrissenen naturalistischen „Gemälde" Lozana Andaluza des Francisco Delicado. Hier diese Bilder zu entschleiern, ist unnötig. Im übrigen sei noch auf L. v. Pastor's Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters, 1913, und E. Rodocanachi: La première Renaissance. Rome au temps de Jules II et de Léon X, Paris 1912, verwiesen.

124) Const. c. 17: „Eidem procuratori omnes et singuli fratres ad locum curiae declinantes literas obedientie presentent et infra secundum diem post eorum aduentum causam totam, pro qua iuerunt, aperiant et exponant".

125) Ebd. Niemand darf sich mit der päpstlichen Kurie oder den Kardinälen und päpstlichen Beamten ohne ausdrückliche Erlaubnis des Prokurators in Verbindung setzen.

126) Von den Gästen des Augustiner Eremitenordens gilt, „si moram in domo contraxerint, sicut conuentuales ad omnia teneantur, excepto quod in capitulo uocem non habeant." Const. c. 19.

127) G. Kawerau: Aus den Actis generalatus Aegidii Viterbiensis, ZKG 1911, S. 604: „MDXI. Jan. Appellare ex Legibus germani prohibentur."

128) H. Grisar: Luther Bd. I, 23 schreibt: „Die beabsichtigte Generalbeicht unterblieb wohl." Da Grisar sich mit aller Kraft sich bemüht, aus dem in Rom sich aufhaltenden Luther einen pflichtvergessenen Mönch zu machen, so ist es nicht auffällig, daß er ihn auch des Wunsches, eine Generalbeichte abzulegen, überdrüssig werden läßt. Der Text, auf den sich Grisar stützt, setzt natürlich voraus, daß er wirklich sich der Generalbeichte unterzog. Vgl. Coll. 3, 169.

129) E. Kroker: Luthers Tischreden in der mathesischen Sammlung. S. 414,

Digitized by Google

Nr. 764 a; zwischen 28. März und 18. Juni 1537: „Tum veni Romam ad indoctissimos homines."

130) H. Böhmer macht a. a. O. S. 120 darauf aufmerksam, daß später die katholischen Reformer an vielen Orten Italiens die gleiche Erfahrung machten.

131) WA 38, 211; Von der Winkelmesse und Pfaffenweihe, 1533. Ebenso TR III Nr. 3428; vom 27. September 1533. Vgl. WA 30, 1 S. 226; 117. Pf. 1530: „eine oder zehn Messen." A. Hausrath hat diesen Satz mißverstanden. Er schreibt in seinem Buch über die Romfahrt Luthers, daß Luther zehn (S. 35) oder etwa (S. 56) zehn Messen gelesen habe. Schon Th. Elze hat a. a. O. S. IX ihm entgegnet, die Wendung bedeute nach damaligem Sprachgebrauch, daß viele Messen gelesen worden seien. Das entspricht denn auch ganz der Bemerkung Luthers in der Schrift über die Winkelmesse von 1533. Trotzdem hält Grisar a. a. O. S. 23 es für nötig zu erklären: „Das heilige Meßopfer feierte er während des zerstreuenden Aufenthaltes in der Ewigen Stadt nicht regelmäßig, sondern ein- bis zehnmal, wie er sagt, d. h. öfter." Gewiß sagt er dies. Nur scheint Grisar nicht zu wissen, was es bedeutet. Und ebenfalls scheint er die Bemerkung der Schrift über die Winkelmesse nicht zu kennen. Dagegen weiß er — natürlich unterbleibt die Quellenangabe — daß der Aufenthalt in Rom „zerstreuend" war. Nun fällt es natürlich nicht mehr schwer, Luthers Aeußerung in ihr Gegenteil zu verkehren und ihm unregelmäßiges Zelebrieren zum Vorwurf zu machen.

132) WA 38, 312; vgl. TR III Nr. 3428.

133) WA 38, 212; Von der Winkelmesse, 1533. Vgl. TR III Nr. 3428 und Georg Mylius: In epistolam D. Pauli ad Romanos, Jena 1595, praefatio, Bg 2, Bl. 2 v.

134) P. Drews: Disputationen Luthers, 1535—45 gehalten, 1895, S. 77; Disputation vom 29. Jan. 1536: „Vidi ego olim in una hora celebrari in uno altari sancti Sebastiani septem missas." Vgl. S. 911. Ferner E. Kroker, Tischreden in der matheſiſchen Sammlung, S. 282, Nr. 566, Herbst 1542: „Ich weis, da ir wol 6 oder 7 meß hielten, ehe ich eine; ſie namen gelt darumb, ich aber keines." Vgl. Coll. 3, 248 f.

135) Grisar meint a. a. O. S. 26 über diese Versicherung mit der Bemerkung hinwegkommen zu können, Luther erzähle „mehr als Humorist, denn als treuer Berichterstatter". Der Humor war Luther so fern wie möglich, als er seiner römischen Messen gedachte. Ihn „graut" noch, wenn er daran denkt. WA 38, 212.

136) H. Böhmer zitiert aus Antonio de Beatis: Die Reiſe des Kardinals Luigi d'Aragona durch Deutſchland, die Niederlande, Frankreich und Oberitalien 1517—1518, veröffentlicht von L. Paſtor. Erläuterungen und Ergänzungen zu Janſſen 4, 4. Freiburg 1905, S. 122, 28: „li preti son molto longhi a le messe loco." Dies Urteil gilt den niederdeutſchen Priestern. Dem Kardinal ist also deren langsames Messeleſen aufgefallen.

137) Coll. 3, 248 f.; Pellikan a. a. O. S. 64.

138) TR IV Nr. 4195, 18. Dezember 1538. „De sacrificulis Italorum et Galliae ineptissimis et indoctissimis dicebatur, quod plane essent barbari, nihil Latine intelligentes; tantum missarum proventu viverent: Longe superant nostros Germanos sacerdotes ignorantia. Quot sunt sacramenta? Tres. Quae? Aspergillum, thuribulum, sancta crux. Sufficit tibi unus. Si quis sacris initiabatur, si tres missas celebrare potuit, satis erat: 1. requiem, 2. de beata virgine omnibus sabbatis, 3. de trinitate vel sancta cruce etc." Dies ist eine summarische, ins Anekdotenhafte übergreifende Charakteristik. Aber auch Pellikan klagte über die mangelhaften lateinischen Sprachkenntnisse der Italiener. Er mußte sich von einem Dolmetſcher begleiten lassen, da die italienischen Minoriten des Lateinischen nicht mächtig waren. Hauschronik S. 51.

139) WA 38, 212; Von der Winkelmesse, 1533. Vgl. TR III Nr. 3428. „also auff gehaben" = also eleviert oder = damit genug.

140) WA 38, 212.

141) Als kommendiert erwähnt Luther S. Paolo und S. Agneſe fuori le mura, S. Sebastiano an der Via Appia und S. Pancrazio. EA 2. Aufl., 26, 152. Daß ſie schon 1511 kommendiert waren, ist kaum richtig. Vgl. H. Böhmer a. a. O. S. 151.

142) Coll. 3, 248 f. EA 20, 2. Aufl., S. 406, Predigt von 1545. WA 43 421; enarr

Digitized by Google

in Gen., aus dem Jahre 1540. EA 26, 2. Aufl., S. 151; Vom Papsttum, 1545. EA 25, 2. Aufl., S. 269; Vorrede zum Ratschlag etlicher Kardinäle (consilium de emendanda ecclesia), 1538.

143) Vgl. L. Pastor, Bd. 3, 653. H. Böhmer a. a. O. S. 88.

144) WA 7, 732; responsio ad librum Ambrosii, 1. April 1521.

145) Vgl. ebd. S. 729. 146) AreſBA I, 2 S. 302.

147) W. Preger: Tischreden Luthers aus den Jahren 1531 und 1532, S. 100 Nr. 371, Mai 1532. Vgl. H. Wrampelmayer: C. Cordatus Tagebuch über Luther, S. 414 Nr. 1536.

148) Coll. 3, 232 f.; E. Kroker, Tischreden S. 400, Nr. 742, zwischen 18. und 21. 3. 37.

149) L. Pastor, Bd. 3, 754.

150) In der Vorlesung über die Genesis erzählt Luther, er habe zu Rom gleichsam als heilige einige Kardinäle verehrt gesehen, „qui consuetudine mulierum fuerint contenti. Non ibi occulte nec privatim, sed publice infanda flagitia committuntur exemplo et auctoritate principum et totius civitatis". WA 43, 57; aus der ersten Hälfte des Jahres 1539. Hier werden allerdings sogar den Kardinälen grauenhafte geschlechtliche Sünden vorgeworfen. Aber das sog. griechische Laster war längst ein italienisches geworden und ist es bis auf den heutigen Tag geblieben. Der Syphilitiker und Ehebrecher Aleander hat sich nicht gescheut, dies unumwunden zu bekennen: „Ego enim, etsi Italus, semper tamen sum id-vitium•abominatus, in quo doleo multos hic ex inferioribus et nostratibus, ut audio, esse oculis tenus infectos." Der päpstliche Nuntius Aleander im Brief vom 25. Januar 1518. H. Böhmer a. a. O. S. 104, Anm. 4.

151) H. Grisar meint Bd. 1, S. 24, Luther habe sich, kritisch angelegt und empfänglich für alles, was der großen Idee der über die Schatten erhabenen Kirche abträglich gewesen sei, allzusehr von den Eindrücken des Sittenverfalls einnehmen lassen. Im übrigen lohne es sich nicht, auf die näheren Einzelheiten einzugehen, da man wirklich, wie Haustath richtig bemerkt, „streiten kann, wieviel Bedeutung Aeußerungen zukomme, die zum Teil erst aus seiner letzten Lebenszeit stammen, als er selbst ein so ganz anderer geworden war". Aber schon der jüngere Luther spricht, wie wir wissen, vom Sittenverfall in Rom, noch zu einer Zeit, da er den Abfall von der Kirche verabscheute (WA 2, 72 f.; Unterricht auf etliche Artikel, Jan. 1519). Und was er erzählt, wird von einer kaum übersehbaren Schar anderer, die Rom kannten, bestätigt. (Vgl. H. Böhmer a. a. O. S. 140 f.) Im übrigen dürfte es genügen, auf das berühmte Sündenbekenntnis Papst Hadrians VI vom 1. Sept. 1522 hinzuweisen. Mit der leichten Geste eines Grisar an den „Schatten" des neuen Rom jener Tage vorbeizugehen, ist jedenfalls dem Historiker nicht möglich. Und ebensowenig kann er feststellen, daß Luther mit ungewöhnlich vielen oder ungewöhnlich drastischen Schandgeschichten aufgewartet habe. Natürlich kann man nicht alles, was der Reformator später über römische Zustände berichtet, als Erinnerungen aus der Zeit der Romreise ausgeben. Kein Verständiger wird darauf verfallen. Aber auch, was sicher auf jene Tage zurückgeht, ist arg genug und wenig geeignet, Ehrfurcht zu begründen. Sah und hörte Luther, was er gesehen und gehört haben will — an seiner Aufrichtigkeit zu zweifeln, hat man keinen Anlaß —, so mußte er schon recht viel guten Willen aufbringen, um das zu finden, was erbauen konnte. Er hat es gefunden. Das zeigt jedenfalls, daß von einer besonderen „Empfänglichkeit" für die chronique scandaleuse nicht die Rede sein kann.

152) EA, 2. Aufl., 26, 147; Wider das Papsttum zu Rom, 1545. Ferner EA 23, 10; Vorrede zur neuen Ausgabe des Disitatorenunterrichts, 1545. Vgl. H. Wrampelmeyer: Tagebuch über Dr. Martin Luther, geführt von Dr. Conrad Cordatus 1537, Halle 1885, S. 415, Nr. 1540. — Coll. 1, 165.

153) EA 23, 10. Vgl. EA, 2. Aufl. 26, 152. E. Kroker: Luthers Tischreden S. 101, Nr. 80: „Sed ruere debuit papatus, id quod ipsi fassi sunt, cum Romae essem." Zwischen 16. und 21. Mai 1540. Der Lic. Liborius Magdeburg, langjähriger Notar der Rota, bezeichnet den Spruch: „Es muß brechen" als ein altes, in Rom kursierendes vaticinium. Coll. 1, 165.

154) WA 6, 437; An den christlichen Adel deutscher Nation, 1520. Vgl. Coll. 1, 165 f.

Digitized by Google

155) WA 6, 37; An den Adel, 1520: „Denn sie (die Wallfahrten) zu Rom kein gut Exempel, sondern eitel Aergernis sehen."

156) ArefBA I, 1 S. 319.

157) WA 6, 287 f.; Vom Papsttum zu Rom wider Augustin Alveld, 1520.

158) Ebd. Ferner WA 2, 600; in ep. ad Gal., 1519. Seidemann: Lauterbachs Tagebuch auf das Jahr 1538, S. 64: „Hoc nomen Bon Christian Romae ironia est. Ah ein guter narr". Dom 19. April 1538. E. Kroker: Luthers Tischreden in der mathesischen Sammlung, S. 282, Nr. 566, Herbst 1542: „Man spott nur simpliciter unser, das wir so from munch wären und hilten einen Christen nur für einen narrn."

159) H. Grisar Bd. 1, 23. 26 f. 160) Ebd. S. 27.

161) Man fragt sich, ob es überhaupt angemessen ist, von den Phantastereien eines Oldecop und des sie „psychologisch" ergänzenden Grisar Notiz zu nehmen. Ihr historischer Unwert würde es jederzeit rechtfertigen, sie mit Stillschweigen zu übergehen. Aber leider muß die Lutherforschung immer noch mit Ueberlieferungen und Darstellungen sich abgeben, die anderwärts nie wagen könnten, Beachtung zu verlangen. Immerhin soll hier Grisars Entdeckung nur erwähnt sein. Eine Auseinandersetzung mit ihr bleibe dem Leser erspart. Ich verweise auf meine Ausführungen in der ZKG Bd. 32, S. 396 ff.

162) Grisar weiß jedoch genau — darum nennt er natürlich auch keine Quelle — daß die Augustiner, mit denen Luther in Verbindung treten mußte, nicht den Geist der von Proles angebahnten Reform hatten. Mit dem subalternen Geschäft historischer Begründung scheint Grisar weder sich noch seine Leser belästigen zu wollen.

163) Pellikan a. a. O. S. 66.

164) WA 38, S. 211; Von der Winkelmesse, 1533.

165) EA 23, 10; Vorrede zur neuen Ausgabe des Visitatorenunterrichts, 1545.

166) E. Kroker a. a. O. S. 376 Nr. 711 d; zwischen Oktober und Dezember 1536. H. Wrampelmeyer: Tagebuch des Cordatus, S. 58, Nr. 250. Zum Minoriten Ludwig von Fossombrone, den Luther vermutlich im Sinne hat, vgl. L. Pastor Bd. 2, 633 ff.

167) WA 47, 425; Predigt über Matth. 21, 33 ff. vom 2. April 1538. Vgl. Förstemann-Bindseil Bd. 2, 129: „Zu Rom sind Christen; denn die Deutschen haben da eine besondere Kirche, da man das Evangelium in deutscher Sprache lehret." G. Kawerau, Deutsch-evangelische Blätter, 1901, S. 94. Ueber diese berühmte Kirche vgl. Joseph Schmidlin: Geschichte der deutschen Nationalkirche in Rom S. Maria dell' Anima. 1906.

168) J. Schmidlin a. a. O. S. 259. 169) Ebd. S. 256 ff.

170) const. c. 19.

171) TR II Nr. 2494 b; zwischen 22. 1. und 28. 3. 1532. E. Kroker: Tischreden, mathesische Sammlung, Nr. 575, Winter 1542 auf 1543.

172) WA 2 72; Unterricht auf etliche Artikel 1519.

173) E. Kroker a. a. O. Nr. 767; zwischen 28. 3. und 18. 6. 1537.

174) G. Kawerau meint, Luther habe dies Heiligtum gesehen (deutsch-ev. Blätter, 1901, S. 93); doch vgl. H. Böhmer a. a. O. S. 128.

175) J. B. WA 47, 394. 816 f.; Pred. v. 30. Jan. 1538 und 29. Juni 1539. EA opp. var. arg. 7, 569; vom Jahre 1544. Vgl. G. Kawerau a. a. O. S. 95.

176) Coll. 2, 8. EA opp. var. arg. 7, 569; EA, 2. Aufl., Bd. 26, 193. G. Kawerau a. a. O. S. 96.

177) WA 31, 1 S. 226.

178) W. Vogt: Nikolaus Musfels Beschreibung der Stadt Rom, Tübingen 1876, S. 53.

179) Vgl. A. Haustath: Martin Luthers Romfahrt, S. 29 f. Nach Muffel a. a. O. S. 53 hat die Kirche ihren Namen, weil sie an einem Tage von allem Volk gebaut wurde.

180) Vgl. Haustath: Martin Luthers Romfahrt S. 29 f.

181) Pellikan, a. a. O. S. 61.

182) WA 47, 817; Predigt vom 29. Juni 1539. 183) Coll. 1, 162.

Digitized by Google

184) A. Schmarsow: Francisci Albertini Opusculum de mirabilibus novae urbis Romae, Heilbronn 1886, S. 16.

185) Hauerath a. a. O. S. 42.

186) Loesche: Analecta Lutherana, 1892, Nr. 596, S. 374.

187) Ebd. S. 374 und Nr. 644, S. 407 f. Vgl. EA, 2. Aufl., Bd. 9, S. 200, Kirchenpostille; EA 23, 264, die drei Symbola oder Bekenntnis des Glaubens Christi, 1538; EA, 2. Aufl., Bd. 20, S. 514, Predigt vom 31. Januar 1546.

188) W. Preger: Tischreden Luthers aus den Jahren 1531 und 1532, nach den Aufzeichnungen von Schlaginhaufen, 1888, S. 15, Nr. 40; Dez. 1531. Vgl. G. Parthey: Mirabilia Romae, 1869, S. 55 3. 18 ff. Ferner Muffel a. a. O. S. 45.

189) L. v. Pastor beschreibt sie als die übliche. Pastor: Die Stadt Rom zu Ende der Renaissance, 1916, S. 122. Auch der anonyme Stich der sette chiese im Speculum Lateres läßt diesen Gang der Wallfahrt erkennen.

190) Pellikan a. a. O. S. 63. 191) Pellikan a. a. O. S. 65.

192) Vgl. S. 265. 420, Anm. 92. 193) Nik. Muffel a. a. O. S. 24.

194) Muffel a. a. O. S. 29 f.; G. Parthey: Mirabilia Romae, 1869, S. 55.

195) Ebd. S. 29.

196) Pellikan, a. a. O. S. 64; Nik. Muffel, a. a. O. S. 30.

197) Muffel a. a. O. S. 28.

198) Muffel a. a. O. S. 39 f.

199) Pellikan a. a. O. S. 65.

200) Muffel a. a. O. S. 7. 201) Ebd. S. 10. 202) Ebd. S. 11 f.

203) Ebd. S. 11. 12. 14. 204) Ebd. S. 11. 205) Ebd. S. 17.

206) Ebd. S. 19. 207) Ebd. S. 19. 208) Ebd. S. 20.

209) Ebd. S. 21. 210) Ebd. S. 23. 211) Ebd. S. 24.

212) Ebd. S. 23. 213) Ebd. S. 20.

214) Ebd. S. 10. 215) Ebd. S. 19.

216) WA 31, 1 S. 226; Auslegung des 117. Psalms, 1530.

217) Coll. 1, 162; EA, 2. Aufl., Bd. 26, S. 161; Bd. 9, 200; Bd. 20, 514 f. Vgl. Muffel, a. a. O. S. 48.

218) EA 20, 1, 311; 20, 2, 571; 39, 103; 49, 363; 50, 152. EA, opp. ex. 6, 227. EA, 2. Aufl., Bd. 9, 214; 20, 406. G. Kawerau a. a. O. S. 98.

219) WA 43, 421 u. ö. Vgl. S. 274 und Anm. 142. 220) WA 31, 1 S. 226.

221) Muffel a. a. O. S. 48. 222) Coll. 3, 107.

223) Ebd. S. 230. Die Zahlen variieren, wie begreiflich, vielleicht ohne sein Verschulden; hier heißt es, daß in der „Krypte" des Calixt 45 Päpste und 176 000 Märtyrer ruhen; ein andermal wieder 80 000 Märtyrer (Coll. 3, 249). Oder es wird ganz allgemein referiert: Postea dixit de coe meterio Calixti, in quo multa millia martyrum essent sepulta." Coll. 1, 163.

224) WA 2, 72 f.; Unterricht auf etliche Artikel, 1519.

225) Muffel, a. a. O. S. 37. 226) Ebd.

227) Ebd. S. 16 f. Vgl. Pellikan a. a. O. S. 65.

228) ZKG 32, 1911, S. 606 f.; Predigt vom 15. September 1545: „Sic Romae wolt meum avum ex purgatorio erlosen, gieng die treppen hinauff Pilati, orabam quolibet gradu pater noster. Erat enim persuasio, qui sic oraret, redimeret animam. Sed in fastigium veniens cogitabam: quis scit, an sit verum?" Dieser von G. Buchwald in der Zwickauer Ratsschulbibliothek Cod. Nr. XXVIII entdeckte Text hat endgültig den Fragen ein Ende bereitet, die an das Erlebnis auf der scala sancta geknüpft wurden. Luther hat nicht, wie es in der Ueberlieferung hieß, unter dem Einfluß des in seinen Ohren klingenden Spruches Hab. 2, 4 die Stufengebete zu sprechen aufgehört und hinfort das Evangelium des Römerbriefes verkündet. Von einer Bekehrung zum reformatorischen Verständnis des paulinischen Evangeliums auf der scala sancta hat Luther selbst nichts gesagt. Schon A. Hausrath hat in seinem Büchlein über die Romfahrt, das in zu argen Mißkredit geraten ist und mehr richtige Beobachtungen enthält als die novellistische Darstellung und

Digitized by Google

manche ſtarke Entgleiſungen vermuten laſſen, nachdrücklich die übliche Schilderung des Erlebniſſes auf der heiligen Stiege zurückgewieſen. Aber die Ueberlieferung iſt ſtärker geweſen als die kritiſche Einſicht. Der neue Text, der nicht wie der bisher zur Verfügung ſtehende auf einen Ohrenzeugen von 11 Jahren, den Knaben Paul Luther, zurückgeht, wird wohl endgültig die Legende von der scala sancta beſeitigen. Auch Griſars barocker Einfall iſt erledigt. Er hatte den bisher bekannten Texten — natürlich entgegen ihrem Sinn und Buchſtaben — die Tatſache entnommen, daß Luther zu bequem geweſen ſei, an der heiligen Stiege die rührende volkstümliche Verehrung des Leidens des Erlöſers mit den anderen Pilgern mitzumachen. (H. Griſar Bd. I, 24 f.) Vgl. dazu O. Scheel in Schr DfRG, Nr. 100, S. 115 und meinen Aufſatz in ThR 1912 über Griſars Lutherbiographie und ihre Aufnahme, S. 87 f. Griſars Verſuch, ſeine Verwertung des Textes Paul Luthers zu rechtfertigen (Bd. 3, 957 f.), darf ſich ſelbſt überlaſſen bleiben. Einen Irrtum muß ich freilich berichtigen. Ich hatte ThR 1912 auf eine holländiſche Wandkachel aufmerkſam gemacht, die auf das Erlebnis Luthers anſpiele. Auf der Kachel befindet ſich aber nicht, wie ich auf Grund der mir gewordenen Mitteilung meinte annehmen zu müſſen, eine Abbildung der heiligen Stiege mit der Unterſchrift: „Wie weet of het wel waar is?", ſondern nur dieſe Inſchrift ohne jede Abbildung. Damit hört jede ſichere Beziehung auf das Leben Luthers auf. Wir werden es mit einer ſprichwörtlichen Frage zu tun haben, die als Aufſchrift auf einer Mauerfliese Verwendung fand. Vgl. A. Eethof: Luther en de Pilatus-Trap te Rome. Nederlandſch Archief voor Kerkgeſchiedenis, 1915, S. 10—15.

229) WA 31, 1 S. 226; Auslegung des 117. Pſalms, 1530.

230) Pellikan a. a. O. S. 64. 231) Muſſel a. a. O. S. 14, 17.

232) Ebd. S. 17. 233) WA 31, 1 S. 226; vgl. dazu Muſſel a. a. O. S. 10.

234) WA 31, 1 S. 226. Hausrath hat (Luthers Romfahrt S. 46) dieſe Bemerkung Luthers eigentümlich mißverſtanden. Er habe, ermüdet von der Wanderung im Lateran, ſich mit einem ruſtigen Häring geſtärkt. Th. Elze hat ſofort dies Mißverſtändnis korrigiert. (Elze: Luthers Reiſe nach Rom, S. IX.) Trotzdem lehrt es in Hausraths Lutherbiographie wieder.

235) Muſſel a. a. O. S. 10. 236) Ebd. S. 35.

237) Ebd. S. 31; vgl. Pellikan a. a. O. S. 64.

238) Muſſel a. a. O. S. 37; Pellikan a. a. O. S. 64.

239) Pellikan a. a. O. 240) Vgl. S. 274.

241) De Wette 6 322. 242) WA 47, 817; Predigt vom 29. Juni 1539.

243) WA 31, 1 S. 226.

244) De Wette 6, 322; Neue Zeitung vom Rhein, 1542, vgl. G. Kawerau in Deutſch-evang. Blätter 1901, S. 97.

245) EA 26, 2. Aufl., S. 193; 1545. 246) Vgl. S. 282.

247) Pellikan a. a. O. S. 64. 248) Ebd. S. 65.

249) WA 9, 66 21 ff.

250) Vgl. Th. Elze a. a. O. S. 76.

251) E. Kroker: Luthers Tiſchreden in der matheſiſchen Sammlung, S. 97, Nr. 68, zwiſchen 16. und 21. Mai 1540.

252) Ueber ihr weiteres Schickſal vgl. Th. Elze a. a. O. S. 78, Anm. 1.

253) WA 47, 392; Predigt vom 30. Jan. 1538.

254) E. Kroker, Tiſchreden, matheſ. Sammlung, Nr. 575, Winter 1542/43.

255) Coll. 2, 127. 256) WA 43, 330; enarr. in Gen. 24, 16—18.

257) Coll. 1, 195; E. Kroker, Tiſchreden Luthers S. 104, Nr. 91, zwiſchen 21. Mai und 11. Juni 1540; EA. 2. Aufl., Bd. 8, 293, Kirchenpoſtille.

258) E. Kroker, S. 104, Nr. 91; EA 62, 429. 259) Kroker, ebd.

260) H. Wrampelmayer: Tagebuch des Cordatus 1537, Nr. 917, S. 233.

261) WA 42, 414; enarr. in gen. 11.

262) Vgl. dazu Th. Elze a. a. O. S. 19 und Seidemann: Luthers Erinnerungen aus ſeinem Sprachverkehr mit den Italienern. Archiv für Literaturgeſchichte, 4, S. 1—8.

263) Pellikan, Hauschronik, S. 59. 264) E. Kroker a. a. O. Nr. 343.

Digitized by Google

265) Seidemann, Lauterbachs Tagebuch, S. 146, vom 11. Oktober 1538. Was Luther Kroker Nr. 711 c über die lasziven italienischen Tänze sagt, stammt gewiß nicht aus eigener Anschauung.

266) Seidemann: Anton Lauterbachs Tagebuch, S. 16, 29. Jan. 1538.

267) TR IV, Nr. 5024; zwischen 21. Mai und 11. Juni 1540: „non in propatulo mingentes."

268) Seidemann a. a. O.

269) Seidemann a. a. O.; WA 1, 412. Predigt vom 6. 7. 1516.

270) Seidemann S. 104 f., 1. Aug. 1538. 271) Ebd.

272) Vgl. die Wolke von Zeugen bei H. Böhmer a. a. O. S. 140.

273) Sichard a. a. O. S. 45 ff. 274) AE 60, 192; Coll. 3, 232.

275) A. Hausrath: Luthers Romfahrt. S. 40. 276) WA 2, 72 f.

277) G. Kawerau schreibt in den Deutsch-evangelischen Blättern, 1901, S. 102: „Er hat es mit stolzer Freude empfinden gelernt, ein Deutscher zu sein", und er meint, daß Luther „in dieser Beziehung mit sehr starken Eindrücken von Rom heimgekehrt ist; er ist sich dieses nationalen Unterschiedes bewußt geworden".

278) WA 47, 392; Predigt vom 30. Januar 1538.

279) E. Kroker S. 376, Nr. 711 d; zwischen 28. Oktober und 12. Dezember 1536. TR III Nr. 3582, zwischen 18. 3. und 27. 5. 37.

§ 12.

1) Vgl. Th. Kolde ZKG 2, 466 ff.; derſ.: Die deutsche Augustiner-Kongregation und Johann von Staupitz, S. 240. Die Urkunde, schon von Kolde verwertet, hat Böhmer: Luthers Romfahrt, 1914, in die Beilagen, S. 166 f. aufgenommen. Sie befindet sich im Nürnberger Kreisarchiv in den Briefbüchern des Rats, Urkunden und Akten des Augustinerklosters Nürnberg, Nr. 66, Bl. 186.

2) Vgl. den von G. Kawerau mitgeteilten Auszug aus den Generalatsakten in ZKG, 32, S. 604: „Ut res Germanae ad amorem et integram obedientiam redigerentur, Fr. Johannes Germanus ad Vicarium missus est." Wer dieser Bruder Johannes war, wissen wir nicht.

3) ZKG a. a. O. S. 604. 4) So Böhmer a. a. O. S. 60.

5) Schreiben des Nürnberger Rats an Joh. v. Staupitz vom 19. September 1511. Aus dem Nürnberger Kreisarchiv von Th. Kolde veröffentlicht in ZKG 2, S. 470.

6) Besler: Augustiniani vita ab ipso conscripta, in: Sortgesetzte Sammlung von alten und neuen theologischen Sachen, Leipzig 1732, S. 365. — Th. Kolde: Die deutsche Augustiner-Kongregation, S. 240.

7) Th. Kolde schreibt a. a. O., die Unzufriedenheit habe im Sommer 1511 größere Dimensionen angenommen. Deswegen habe Staupitz die Zusammenkunft in Jena angesetzt. Die Quellen stützen diese Annahme aber nicht. Koldes Darstellung fußt auf der irrigen Voraussetzung, daß erst im Sommer 1511 die sieben Konvente sich zur Oppolition zusammenfanden.

8) Böhmer meint (a. a. O. S. 60), in Jena habe man über ein Kompromißprojekt verhandelt, das Staupitz dem General vorgeschlagen und das der Antwort auf die Nürnberger Beschwerde zugrunde gelegt wurde. Das neue Projekt bestand in der Preisgabe des Unionsprojekts und in der Forderung bloß einer persönlichen Union zwischen dem deutschen Generalvikariat und dem Provinzialat Saxoniae. Die Darstellung aber der Nürnberger vom 19. Sept. 1511 weiß nichts davon, daß Jenaer Rezeß und Verfügung des Generalats auf der gleichen Grundlage aufgebaut wären. Der Nürnberger Rat lehnt vielmehr den Jenaer Rezeß u. a. mit Berufung auf die Antwort des Generals ab. Auch bleibt in Böhmers Darstellung die zeitliche Voraussetzung undurchsichtig. Er scheint nicht beachtet zu haben, daß die Schwerfälligkeit des Verkehrs jener Tage Durchkreuzungen und Ueberholungen erleichterte.

Digitized by Google

9) Schreiben des Nürnberger Rats vom 19. Sept., ZKG 2, S. 471: „Den haben wir mit vleis horen lesin vnd darauf wol bedechtlich ermesen, wo demselben furschlag soll verfolgt werden, so wurd gemelt vnser Closter dem provinzial von Sachsen vnnderwerffig gemacht vnd dadurch vnser [Closter] derselben provincien verainigt vnd eyngeleibt".

10) Th. Kolde, ZKG 2, S. 471. Diese Entscheidung bleibt auffallend. Man ist versucht zu vermuten, daß der Rat sie zu seinen Gunsten zurechtgelegt hat; zumal Milensius berichtet, daß am 1. Okt., also zwei Wochen nach dem Schreiben des Rats an Staupitz, General und Ordensprotektor die sieben renitenten Klöster exkommuniziert und Staupitz beauftragt hätten, die Exkommunikationsbulle zu veröffentlichen: „quorum septem coenobiorum cucullatos Aegidius Generalis et Raphael Episcopus Ostiensis Cardinalis S. Georgii, Ordinis ejusdem Protector, anno undecimo a millesimo quingentesimo Kal. Octobris ut saepius monitos semperque contumaces publica excommunicationis sententia velut membra marcida a sancta ecclesiastica unitate juste amputant atque divellunt ... Ipsi vero Staupitio excommunicationis publicatio committitur, qui Romam .... accesserat". Man möchte sogar auf die Vermutung verfallen, daß die Nürnberger bloß hypothetisch den General in die Debatte eingeführt, also die Bedingung genannt hätten, unter der sie für eine Verständigung zu haben seien. Aber der Buchstabe würde eine solche Vermutung nicht rechtfertigen. Und die Taktik selbst wäre recht verzweifelt und aussichtslos gewesen. Sie wäre auch töricht gewesen. Denn die Nürnberger wollten nicht die Brücken abbrechen, sondern mit Staupitz verhandeln und den ganzen Streit gütlich beilegen. Zu dem Zweck gaben sie eine Verhandlungsbasis an, die fest und aussichtsvoll war, nicht sofort als brüchig sich erweisen mußte. Man muß darum, solange man auf das vorhandene Material angewiesen ist, sich zu der Annahme bequemen, daß wirklich die Nürnberger eine Antwort erhalten hatten, die sie ihren Interessen dienstbar machen konnten. Nun wird aber das Verhalten des Generals unverständlich. Kaum hat er den Nürnbergern nachgegeben und damit die Renitenz gestärkt, so spricht er wegen eben dieser Renitenz die Exkommunikation über die sieben Klöster aus, ohne daß irgend ein Grund für diesen ganz auffallenden Wechsel erkennbar würde. Denn das den Rezeß ablehnende Schreiben vom 19. September war natürlich nicht der Anlaß der Exkommunikation. Von diesem Schreiben wußte der General am 1. Oktober noch gar nichts. Vermutlich haben wir es mit einer der vielen Phantasien des Milensius zu tun. Böhmer will freilich Milensius hier gelten lassen. Aber der Widerspruch in der Haltung des Generals ist zu auffallend und unwahrscheinlich. Milensius ferner ist ein recht unzuverlässiger Berichterstatter, dem man im Zweifelsfalle nie glauben darf. Und schließlich hat Böhmer übersehen, daß nach der Darstellung des Milensius Staupitz mit der Publikation der „Bannbulle" beauftragt wurde, weil er damals in Rom war. Das ist notorisch falsch. Wir haben keinen Grund, das Vorangehende für richtiger zu halten. Die Darstellung des Milensius darf also hier vollständig preisgegeben werden. Das bringt uns freilich um eine „Quelle", befreit uns aber auch von einem unerträglichen, zum mindesten ganz unverständlichen Widerspruch.

11) Vgl. S. 251. 12) ZKG 2, S. 471.

13) Ujingen in seinem Sermo de sancta cruce, Erfurt 1524, Oergel: Dom jungen Luther, S. 132: „Ab exilio te revocavi post primariam nostrae unionis factionem, cui tu adhaesisti contra nativum conventum tuum, an autem probe vel improbe nolo hic definire."

14) Oergel, a. a. O. S. 132; dominica decima, vom 17. August. Vgl. Förstemanns Album der Universität.

15) Oergel a. a. O.

16) Cochläus: Ad semper victricem Germaniam paraclesis, Köln 1524, Bl. C 2: Audivi vero a fratribus ejus eum a septem monasteriis, quibus tum contra alios fratres adhaeserat, ad Staupitium suum defecisse."

17) Oldecop: Chronik, hrsg. von K. Euling, S. 17. 18) Enders 1, 18.

19) Die Inkorporation, von der der Brief spricht, möchte ich schließlich doch nicht betonen. Denn sie kann sich auch auf die Universität beziehen.

20) Enders 1, 17 f.

Digitized by Google

21) Im Brief vom 16. 6. 1514, Enders 1, 17 lieſt man: ex convocatione primum. Oergel vermutet S. 129 Anm.: ex convocatione patrum.

22) Enders 1, 17. 23) Vgl. S. 309. 24) Oergel a. a. O. S. 133.

25) WA 34, 1 S. 22. Seidemann: Anton Lauterbachs Tagebuch auf das Jahr 1538, S. 43; Tiſchrede vom 26. Februar 1538.

26) Schon Oergel hat a. a. O. S. 121 und 130 f. den Kloſterwechſel Luthers mit dem Unionsſtreit in Verbindung gebracht. Neuerdings H. Griſar Bd. 1, 28 f. und H. Böhmer a. a. O. S. 64 f.

27) H. Griſar hat ſogar beide Motive angegeben. Im Verkehr mit den römiſchen Spöttern ganz verweltlicht und ſchwer verärgert ob der Ablehnung ſeines Geſuchs an den Papſt wurde er aus einem Vertrauensmann der „Obſervanten“ ein Parteigänger des Generalvikars, der ehrgeizige Wünſche befriedigen konnte. Der Lohn für den Geſinnungswechſel ließ in der Tat nicht lange auf ſich warten. Schon im Oktober 1512 wurde dem von der Renitenz zu Staupitz Uebergegangenen die theologiſche Profeſſur in Wittenberg übertragen. Einer beſonderen Widerlegung bedarf dieſe Schilderung nicht. Der Mönch von freier Praxis war Luther weder durch den römiſchen Aufenthalt noch durch den Stellungswechſel geworden. Auch Staupitz wollte nicht das obſervante Leben beſeſſen, vielmehr die zur Provinz Sachſen gehörenden Klöſter der Obſervanz unterordnen. Lediglich Fragen der Zweckmäßigkeit und Politik ſtanden zwiſchen ihm und den Renitenten. Daß Luther um ſeiner Karriere willen zu Staupitz „abgefallen“ ſei, iſt vollends gegenſtandslos und wird ſchon durch den Brief vom 21. Dez. 1514 (Enders 1, 24) widerlegt: „fuisset enim hoc scutum mihi gratissimum, quod opponerem praecipienti [d. h. Staupitz] mihi promoveri, cum non solum non ambirem, sed et usque ad offensionem autoritati resisterem.“

28) Von ſeiner Romreiſe wiſſen wir durch Nikolaus Besler. Er teilt uns mit, daß Johann von Mecheln am 25. Februar 1512 auf der Rückreiſe von Rom, wohin er abgeordnet geweſen, in Salzburg, wo damals Staupitz ſich aufhielt, eingetroffen ſei. Besleri, Nicol., Augustiani vita in Fortgeſetzte Sammlung von alten und neuen theologiſchen Sachen, Leipzig 1732, S. 365. Th. Kolde: Innere Bewegungen unter den deutſchen Auguſtinern und Luthers Romreiſe, ZKG 2, 468. Trat nun Luther wirklich erſt 1511 die Romreiſe an, ſo lag es nahe, dieſe Notiz Beslers mit Luthers Entſendung nach Rom zu kombinieren. Und des Matheſius Mitteilung, daß der Wittenberger Konvent Luther nach Rom abgeordnet habe, würde ſich ungezwungen damit vereinigen laſſen. Luther hätte demnach von Wittenberg aus die Reiſe angetreten, als Begleiter des Wittenberger Auguſtiners und theologiſchen Profeſſors Johann von Mecheln, des früheren Priors von Enkhuizen. Die Reiſe wäre nicht nur im Einvernehmen mit Staupitz erfolgt, ſondern auch auf ſeine Weiſung hin und im Dienſt ſeines Vorhabens. Dadurch würde Luthers Romreiſe einen ganz anderen Rahmen erhalten. Aber die Darſtellung des § 11 dürfte gezeigt haben, daß dieſe anſprechende und auch nicht der Stützen ermangelnde Vermutung unhaltbar iſt. G. Boſſert hat ſie noch kürzlich in der „Schwäbiſchen Kronik“ des Schwäbiſchen Merkur, Samstag, 26. Mai 1917, Abendblatt Nr. 241, ſeinem Aufſatz: „Neues über Luther und Württemberg“ zugrunde gelegt. Darnach wäre Luther über den Comerſee, das Veltlin, Mals, Seefeld, Mittenwald und Tölz nach München gekommen, von dort nach Salzburg zu Staupitz berufen und dann mit Besler und Johann von Mecheln zum Kölner Kapitel geſchickt worden. Von Salzburg führte ihn ſein Weg über München, Augsburg und das Auguſtinerkloſter Mündelheim, in dem er nach einer Inſchrift an der Kirche predigte (WA 26, 364, Anm. 1) nach Ulm. Dann wanderte er quer durch Württemberg über Eßlingen, Cannſtatt, Vaihingen, Illingen, Knittlingen, Bretten und Heidelberg an den Rhein. Dieſer Weg ſteht und fällt ſchon mit dem Anſatz für das Jahr der Romreiſe. Warum die Geſandtſchaft Staupitzens, die doch ihm Bericht erſtatten mußte, über Mailand und das Stilſer Joch nach Salzburg zog, ſtatt den näheren Weg über den Brenner zu wählen, bleibt unverſtändlich. Nicht jedoch warum Boſſert Luther dieſen merkwürdigen Weg führen muß. Denn Boſſert meint, Luther auf der Reiſe nach Rom über den Brenner ſenden zu müſſen. Denn er läßt ihn durch Padua ziehen, offenbar im Vertrauen auf die Autorität Dreſchers. Ich kann mich nicht davon überzeugen, daß Boſſerts Annahme haltbar oder wahrſcheinlich ſei. Die Reiſe quer durch

Digitized by Google

das heutige Württemberg kann im günstigsten Fall nur für Besler und seinen Begleiter, nicht für Luther in Anspruch genommen werden.

29) Aus den Nürnberger Briefbüchern Nr. 68, S. 131 von H. Böhmer a. a. O. S. 167 abgedruckt, schon von Th. Kolde: Die deutsche Augustiner-Kongregation, S. 242 verwertet.

30) Abgedruckt von Th. Kolde a. a. O. S. 438.

31) TR III Nr. 3781; vom 26. Febr. 1538. WA 34, 1 S. 22; Predigt vom 5. Jan. 1531. WA, deutsche Bibel, Bd. 4, zu Prov. c. 27; aus dem Jahre 1539. Vgl. WA 34, Nachträge S. 585 und Vorwort S. III. Ferner WA, deutsche Bibel, Bd. 3, Nachträge S. 578 und EA 62, 371.

32) Th. Kolde a. a. O. S. 243. Enders 1, 7; Brief vom 22. September 1512.

33) Enders 1, 27; Brief vom 21. 12. 1514: „sed et usque ad offensionem autoritati resisterem".

34) Matheſius: Luthers Leben in Predigten, hrsg. von Loeſche, 2. Aufl., Prag 1906, S. 24. Vgl. TR IV Nr. 3924, vom 27. Juli 1538.

35) TR II Nr. 2255 a; zwiſchen 18. Auguſt und 26. Dezember 1531.

36) TR IV Nr. 4091; vom 9. 11. 1538. Vgl. Nr. 2739.

37) Herr Superintendent D. G. Buchwald hat eine Reihe bezeichnender Promotionsreden in den Akten der Leipiger Univerſität gefunden und die Abſchriften gütigſt mir zur Verfügung geſtellt.

38) Enders 1, 8; Brief vom 22. September 1512.

39) Vgl. Bd. 1, S. 136 f. W. Köhler ſcheint Martin Luther S. 362 (in: Im Morgenrot der Reformation, hrsg. von Pflug-Harttung) vorauszuſetzen, daß mit der Prieſterweihe Luthers auch ſeine Predigttätigkeit begonnen habe. Das iſt ein Irrtum.

40) Ignatius von Loyola: epistolae 1, 239: „En estas partes solamente es costumbre predicar en las quaresmas y advientos". H. Böhmer a. a. O. S. 107 Anm. 2.

41) Rodrigues: De origine Societatis Jesu, S. 499: „Adeo autem per id tempus inauditum inusitatumque erat, clericos suggestum ascendere, ut multi vehementi admiratione stupefacti dicerent: Nos procul dubio putabamus a monachis haberi conciones posse." Böhmer a. a. O. S. 107 Anm. 3.

42) Coll. 1, 375: „Concionatores rarissimi, ut in uno quadragesima praedicatori ducentos florenos tribuant."

43) Coll. 3, 126. 44) Const. c. 36.

45) Oergel: Vom jungen Luther, S. 118 f., hat richtig geſehen, daß Luther nicht in den erſten Jahren ſeines Kloſterlebens mit dem Predigen betraut wurde. Er läßt ihn darum erſt während des zweiten Erfurter Aufenthalts auf Befehl des Ordensoberen die Kanzel beſteigen. Zwar weiß er, daß es nicht ſicher bezeugt ſei, daß Luther in Erfurt mit dem Predigen begonnen habe; es ergebe ſich aber aus den Zeitumſtänden. Luther ſelbſt jedoch erzählt, daß Staupitz ihm in Wittenberg das Predigtamt auferlegt habe. Vgl. Anm. 46.

46) TR III Nr. 3143 b; Mai 1532. 47) AEU II S. 57 § 75.

48) TR III Nr. 3143 b.

49) UStW, c. 6 der Statuten der theol. Fakultät.

50) Enders 1, 7; Brief vom 22. September 1512: „Ex obedientia patrum et reverendi Patris Vicarii."

51) UStW a. a. O. c. 6. 52) Enders 1, 7 f.; Brief vom 22. Sept. 1512.

53) Ebd. S. 7. 54) Vgl. S. 302 f. 55) Vgl. S. 303.

56) Enders 1, 17 ff.; Brief vom 16. Juni 1514 an den Auguſtinerkonvent in Erfurt. Enders 1, 22 ff.; Brief an die theologiſche Fakultät in Erfurt.

57) Vgl. 217.

58) Enders 1, 24: „Sed cum esset nec conscientia, nec memoria, et ii, quorum interest loqui, dissimularent, coactus sum cedere obedientiae, sed, quod ignorabam, cum vestri offensione; quid ad me, quod aliqui hoc mihi non crediderunt aut credunt? Sufficit mihi veritatis conscientia, et testis ipse Deus. Sed non haec scribo, optimi Patres, quod per haec excusatus haberi velim aut injuriam querulari. Scio, quod juste mihi

Digitized by Google

objici possit: at, esto, non audisti, non jurasti quid de praesumptione juris? imo quid, qui postea ferme per sesquiannum nostra statuta audisti?"

59) Enders 1, 24. 60) Enders 1, 17. 61) Ebd. 62) Vgl. Anm. 58.
63) Ebd. S. 8. 64) Mathesius a. a. O. S. 24 f.
65) CR 6, 160.

66) So in der Hoftammerrechnung unter dem Titel „Michaelismarkt" im Ausgabenverzeichnis für Degenhart Pfeffinger und Joh. Dolzig, die während des Marktes vom 5.—16. Oktober sich in Leipzig aufhielten. Weimarer Archiv Reg. Bb 4216. Die Notiz hat Nik. Müller entdeckt. Aus seinem Nachlaß wurde sie von G. Kawerau Hermann Steinlein mitgeteilt, der sie in seiner Schrift: Luthers Doktorat, 1912, S. IV abgedruckt hat. Vgl. den Brief des Kurfürsten an Staupitz vom 9. April 1518: „Weyl Jr vns doch hievor angezeigt, daß Jr vnns einen aigen Doctor an diesem man zcieheun wolt an dem wir dan fast gut gefallen." Th. Kolde: Die deutsche Augustiner-Kongregation, S. 314 Anm. 1.

67) Die von Kilian Leib, Prior in Rebdorf, aufgetischte Legende dürfte man auch dann ruhig als dummen und losen Klatsch abweisen, wenn die urkundlichen Belege zu den Promotionskosten Luthers fehlen würden. Steinlein meint allerdings, die Sache wäre immerhin etwas mißlich, wenn wir diese Belege nicht besäßen (a. a. O. S. 20). Damit tut er Leib und seiner Quelle zu viel Ehre an. Kilian Leib erzählt, eine fromme Frau habe dem Nürnberger Augustiner Peter Biber 500 Gulden [!] vermacht, damit er Theologie studieren und den theologischen Doktor erwerben könne. Staupitz aber habe, noch bevor er Abt des Salzburger Benediktinerklosters wurde [!], die Summe zugunsten Luthers unterschlagen. Biber habe darauf in seiner Verzweiflung das Kloster verlassen und sei nie wieder gesehen worden. Sabina Biber, des elendiglich ums Leben gekommenen Augustiners Schwester, Nonne in Maria-Burt, habe Leib diese Tragödie erzählt und Luther für den Tod ihres Bruders verantwortlich gemacht. Die fromme Christin vergaß nicht hinzuzufügen, daß sie ihren Bruder vor seinem Weggang ernst gebeten habe, sich mit Luther auszusöhnen. Er habe aber davon nichts wissen wollen, da Luther ein anmaßender und verschlagener Mensch sei. (Joh. Chr. von Aretin: Beiträge zur Geschichte und Literatur vorzüglich aus den Schätzen der pfalzbairischen Zentralbibliothek, München 1806, S. €€4 f. Vgl. Steinlein a. a. O. S. 18 f.) Dies Gerede braucht man ebensowenig zu widerlegen wie die Variation eines Cochläus. Joannis Cochlaei Commentaria de actis et scriptis Martini Lutheri, Mainz 1549, S. 2.

68) Enders 1, 482; Brief vom 27. März 1519 an den Kurfürsten: „Tuis impensis capiti meo insano impositum est insigne illud ostentationis meae cujus me pudet et tamen gestari oportet, ita volentibus iis, quibus me audire par est. Serner EA 39, 282; Auslegung des 101. Psalms, 1534.

69) Mathesius a. a. O. S. 24.

70) Grohmann: Annalen der Universität Wittenberg, Meißen 1801, 1. Teil, S. 69.

71) Zur Auszahlung der 50 Gl. wird hinzugefügt: „Die Er Martinus, Bruder Augustinerordens zu Wittenberg Inhalts einer Quittung seiner Handschrift empfangen. Und solche 50 Gl. hat unser gnädigster Herr gemeldtem Martinus, Bruder, zu seinem Doktorat, so er kürzlich nach diesem Markte zu Wittenberg halten wird, aus Gnaden darzuleihen befohlen, dagegen sich der Doctor [Staupitz] hat vernehmen lassen, daß angezeigter Martinus sein Lebenlang die Lektur zu Wittenberg, ihm zuständig, versorgen [solle]."

72) Liber decanorum, hrsg. von C. E. Förstemann, 1836, S. 12: „In die S. francisci collata est licencia magistrandi in sacra theologia religioso patri Martino Lüder arcium magistro et fratri Augustiniano."

73) UStW c. 6, S. 39: „Tandem coacta Vniversitate Cancellarius vel ejus locum tenens premissa per Magistrum, Cuius id intererit, oracione Tribuat ei Magistrandi licenciam."

74) UStW c. 7, S. 39: „Juro eciam Romane ecclesie obedienciam Et procurabo pacem inter Magistros et scholasticos Seculares et religiosos Et quod pirrethum in nullo alio gymnasio recipiam."

Digitized by Google

75) UStW, Privilegium S. 42: „itcirco prefatus dominus martinus [Polich] consideratis sciencia et moribus, quibus dominum Petrum altissimus illustrauit."

76) Vgl. dazu P. Drews: Disputationen. D Martin Luthers in den Jahren 1535 bis 1545, 1895.

77) UStW c. 5, S. 34: Promociones similiter et disputaciones intimet valuis ecclesiarum feria precedenti speciuocando nomina Promotoris, promouendi, presidentis et respondentis. 78) Vgl. S. 176.

79) Förstemann in UM Bd. 3, S. 104. Steinlein schreibt a. a. O. S. 3, die Feier habe „allem nach" in der Schloßkirche stattgefunden. Er beruft sich auf EA 62, 271. 295 und den Lib. decan. S. 30. 151. Das ist richtig. Ich verweise noch auf Lib. dec. S. 2 und 5.

80) UStW c. 6, S. 37. 38.

81) Die drei uns erhaltenen Reden Steinbachs befinden sich in der Tübinger Universitätsbibliothek Mc 201. Eine aus dem Jahre 1516 stammende beginnt mit den Worten: „Consummatis concertationibus scolasticis nunc ludendum salibus et iocis." Vgl. H. Hermelink: Die theologische Fakultät in Tübingen vor der Reformation, 1906, S. 35 Anm. 2. Die Bestimmung des Wittenberger Statuts lautet: „Et tandem, vt assolet, oracionem habeat [sc. prefectus cathedre] Faceciis refertam, plenam salibus et Scomatibus, citra tamen alicuius iniuriam." Erst die melanchthonischen Statuten der protestantisch gewordenen Universität haben die ineptiae vesperiarum beseitigt.

82) UStW, c. 6: „Magister, ad quem id ordine spectat, prima hora pomeridiana ex cathedra questionem mouebat exspectatoriam vesperis accomodatam Et in vnam atque alteram partem disputatam Baccalaureo proponat, Cuius decisionem ceteri Baccalaurei inpugnent. Dein alius Magister pariter questionem afferat vesperis accomodatam, allatam triuialiter et Theologice determinatam et dubiam relictam In consultacionem reliciat eius, qui vesperiandus adest. Qui pro dissolucione conclusiones firmet tot, quot sunt magistri, Quas illi semel aut iterum tantum inpugnent. Vesperiatus ad argumentum et primam replicam respondeat, Reliquum prefectus cathedre interrumpat." Eine anschauliche Illustration der Desperien-Disputationen wird G. Buchwald aus den Leipziger Universitätsakten vorlegen.

83) Quaestio disputata per magistrum Johannem weicker de Römhilt in vesperiis pro magistro stephano de prettin Anno domini 1440 vicesima sexta die mensis augusti. In nomine patris et filii et spiritus sancti. Amen. In praesenti actu diuino cum auxilio quattuor principaliter sunt facienda. Primo enim quedam quaestio pro honore domini licenciati et vesperiandi per me est disputanda et hoc maxime, vt cetus magistrorum, doctorum ac praelatorum aliorumque tam graduatorum quam simplicium interesse valencium congregetur plenius. 2° alia quedam quaestio cum terminorum ipsius declaracione sensuumque plurium enucliacione ac racionum instanciis domino vesperiando est proponenda, quatenus per eundem veritas ipsius determinetur lucidius. Et 3° breuis eiusdem domini vesperiandi annectanda est recommendacio, vt ipsius honor et gloria aliis insinuetur manifestius. Sed et 4° referende sunt graciarum acciones permaxime, quatenus ingratitudo, que vicium est pessimum, euitetur diligencius, quibus expeditis praesens terminabitur actus." Die Abschrift der Schilderung der Desperien des Magisters Stephan von Prettin verdanke ich der Güte des Herrn D. G. Buchwald.

84) „Laudemus viros gloriosos". So Joh. Weider in seiner Rekommendationsrede.

85) Die oracio Faceciis referta nahm den Platz der recommendacio vesperiandi ein.

86) Vgl. Rudolf Helssig in den „Beiträgen zur Geschichte der Universität Leipzig im fünfzehnten Jahrhundert", Leipzig 1909.

87) Lib. decan. S. 13: „Decima octaua octobris, que fuit festiuitas sancti luce, Religiosus pater frater Martinus lüder ordinis f. Eremitarum sancti Augustini Sacre theologie licentiatus: hora prima pomeridiana secundum formam statutorum a Magistro nostro eximio domino Archidiacono ecclesie omnium sanctorum Andrea bodensteyn Ex Carolstadt vesperiatus est Presentibus dominis de vniuersitate plurimisque alijs venerabilibus hospitibus."

Digitized by Google

88) UStW c. 6: „Sequenti die hora septima coacto vniuerso Senatu promotor suggestum conscendat Habeatque oracionem ei rei congruentem, sed breuem, Et in nomine Dei promoueat." Dgl. Lib. decan. S. 13: „Sequenti die ad pulsum maioris campane congregatis vt prius patribus et hospitibus idem pater a prefato Magistro nostro Andrea doctoralibus insignijs in sacra theologia secundum formam statutorum est insignitus."

89) UStW c. 7.

90) UStW, S. 45, Privilegium Magistrorum Sacre Pagine In Gymna sio Vittenburgensi promotorum.

91) Ebd.: „Vicecancellarius ei insignia Magistralia hac forma tradidit: Nam primo librum Theologicum clausum, Mox et apertum eidem in manibus protulit. Secundo pirethum seu diadema doctorale capiti eius Inposuit, Ipsum tercio annulo aureo nomine sapiencie Theologice despensauit". Luthers Doktorring befindet ſich im Braunſchweiger Muſeum. Er iſt „ein dicker Goldreif mit einem ſilbernen, unter einer Glasplatte querliegenden, herzförmigen Wappenſchilde, auf welchem drei ineinander verſchlungene Ringe als Sinnbild für das höchſte von der Theologie zu verkündende Myſterium der heiligen Dreieinigkeit ſich befinden". J. Köſtlin, Bd. 1, 103.

92) Dgl. R. Kink: Geſchichte der kaiſerl. Univerſität zu Wien, 1854, Bd. 2, 148: „ipsa insignia per ordinem aptis ad hoc verbis concedat ei." Steinlein, a. a. O. S. 27, Anm. 1.

93) Dieſe Beiſpiele hat G. Buchwald in den Handſchriften der Leipziger Univerſität gefunden. 94) UStW, a. a. O.

95) UStW S. 45: „Vt idem dominus . . . magister Nouellus sic laureatus et insignitus, feliciter coronetur in patria per eum, qui triuns et vnus regnat Deus per infinita secula gloriosus."

96) Aula des Magiſters Stephan von Prettin, 1440: „In hoc praesenti actu tria intendo facere primo sacram scripturam pro posse meo commendare, vt per hoc excitetur affectus, 2° vnam quaestionem disputare, vt perficiatur intellectus et 3° graciarum acciones resonare, vt ingratitudinis remoueatur defectus." Auch dieſen Text verdanke ich den Abſchriften des Herrn D. G. Buchwald.

97) UStW S. 37 f.: „Post hoc [nach der Lobrede des Promovierten auf die Bibel] Baccalaureus sui ordinis socio questionem proponat, Qui eam tot dissoluat conclusionibus, quot sunt promoti magistri; Contra quos arguant promoti vno tamen argumento et vna aut altera replicis tantum. Ad que Baccalaureus non respondeat prohibente hoc promotore, Sed puer e regione ex pulpito actum commendet, probleumaticam questionem proponat Et in vtramque partem versam relinquat ambiguam, Vnde ad eius enodationem gallos duos, Theologie Magistros, disquirat, Qui ad dextram Et sinistram cathedras conscendant, propositam a puero questionem examinent Et vrbaniter faceteque discuciant. Senior primum suam comprobet sentenciam, aduersam Junior, Quumque neuter velit dare manus, ad promotorem confugiant In eum arbitrantes, Qui eam Appollinis oraculo suspensam teneat Et tandem gracias agat."

98) Liber decan. S. 13: „Galli fuerunt Magister wenceslaus linck Augustinianus et Magister Nicolaus viridimontanus Ecclesiae parrochialis pastor. Prefatus insuper doctor novellus dedit danda." Die Darſtellung, die J. Köſtlin Bd. 1, 102 f. gibt, kümmert ſich reichlich wenig um die Satzungen und gibt kein zutreffendes Bild von der Feier.

99) Die EA opp. var arg. 4, 316—321 aufgenommene Rede Luthers über Luc. 21, 15 hat man fälſchlich für die Doktorrede Luthers gehalten. Dgl. K. Jürgens, Bd. 2, 402 Anm., J. Köſtlin in StKr 1871, 52 f. und H. Steinlein a. a. O. S. 8, Anm. 3.

100) Lib. decan. S. 1318 „Prefatus insuper doctor novellus dedit danda.

101) UStW c. 8.

102) Lib. decan. S. 13: „Eisdem die [22 Oct] ac hora Reuerendus pater Magister noster Martinus lüder ordinis f. Eremitarum s. Augustini in senatum theologicum iuxta facultatis statuta relatus est." Der Eid lautete: „Ego . . . Juro, pro virili mea fideliter consulere honori et vtilitati vestre Theologice facultatis, Secreta consilia maxime ad dictamen

Digitized by Google

Domini Decani non reuelare, Sed illi in honestis parere Et statuta diligenter seruare custodireque, Vt me deus adiuuet Et sanctorum Evangeliorum conditores." UStW c. 2.

103) So J. Köstlin Bd. 1, 109.

104) Vgl. die von G. Buchwald gesammelten Rekommendationsreden.

105) WA 6, 460.

106) Die Bezeichnung tuba evangelii in den Statuten Wittenbergs hatte, wie wir wissen, Gergel als halbevangelisch empfunden. Sie war gut mittelalterlich, wie auch Stephans von Prettin quaestio de resumpta von 1440 zeigt.

107) Vgl. seine quaestio de resumpta von 1440 in den Handschriften der Leipziger Universitätsbibliothek. Die Abschrift auch dieser quaestio hat mir Herr D. G. Buchwald zur Verfügung gestellt.

108) Vgl. Anm. 71.

§ 13.

1) WA 4, 665; Predigt vom 27. Dezember 1514 (?, 1515?). Vgl. § 9, S. 208.

2) AreßBA I 2, S. 102, 1515: „Alios . . . stulto labore ad hoc urget [sc. diabolus] ut conentur esse mundi et sancti sine omni peccato et, quamdin sentiunt se peccare et obrepere aliquod malum, it iudicio terre t et conscientiam fatigat, ut prope desperent". Vgl. Ebd. S. 106 ff. und WA 4, 665.

3) Die Zeugnisse aus den Predigten, Vorlesungen und Briefen der Jahre 1515 und 1516 sind ebenso bestimmt und lebhaft, wie die Schilderungen des zu Jahren gekommenen Reformators. Die aus Luthers eigener Feder stammenden Bekenntnisse stimmen in allem wesentlichen mit den kurz nach der Entdeckung des Evangeliums gefallenen Aeußerungen überein. Jeder Versuch, hier den älteren Luther gegen den jüngeren auszuspielen und daraufhin die späteren Zeugnisse als Fabel zu brandmarken, muß am Tatbestand der Wirklichkeit scheitern.

4) Enders 1, 29; Brief an Georg Spenlein, vom 8. April 1516.

5) Praefatio von 1545, EA var. arg. 1, 22. 6) Ebd.

7) R. Seeberg schreibt in seinem Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 4, 1. Abt., 2. u. 3. Aufl., Leipzig 1917, S. 66, Anm. 1: „Die landläufige Auffassung, und so auch zuletzt Scheel, beschränkt die „reformatorische Erkenntnis" einseitig auf die Imputation der Gerechtigkeit und den Fiduzialglauben". Demgegenüber verweist Seeberg auf den Einfluß von Staupitz, insonderheit auf die Unterredung über die Buße. Ich kann mich mit dieser Korrektur Seebergs nicht befreunden. Staupitz hat Luther nicht das Evangelium erschlossen. (Vgl. S. 193 ff.) Luther selbst hat es auch nie behauptet. Die Unterredung über die Buße war allerdings von großer Bedeutung für Luther. Ich habe ihr darum schon in meiner Darstellung in SchrVfRG Nr. 100 die gebührende Aufmerksamkeit geschenkt, während sie bis dahin bloß als eine Unterredung neben manchen anderen gewürdigt worden war. Aber der Gottesgedanke des Evangeliums stieg vor Luther in dieser Unterhaltung nicht auf. Er selbst hat auch dem Gespräch nicht die Bedeutung zuerkannt, die es nach Seebergs Darstellung besitzt. Wenn er von seiner reformatorischen Entdeckung erzählt, weiß er nichts von Staupitz und der Unterredung über die Buße. Stets vielmehr heißt es, daß der heilige Geist oder Gott ihm die neue Erkenntnis gegeben habe. Und nicht das Wort Buße, sondern der Begriff Gerechtigkeit Gottes steht im Mittelpunkt des Erlebnisses. Im Brief von 1518 will Luther gar nicht eine vollständige Schilderung seiner religiösen Entwicklung geben. Der Brief ist ein Begleitschreiben zu den resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute, befaßt sich, durch sie veranlaßt, mit dem Begriff Buße und schildert Luthers langsam fortschreitendes Verständnis dieses Begriffs. Nur in der ersten, noch ganz katholisch Lleibenden Phase der Entwicklung steht die Unterredung mit Staupitz. Luther will lediglich eine Teilentwicklung schildern; mehr nicht. Wendet er sich jedoch dem für sein Bewußtsein entscheidenden Punkte zu, so redet er von der Gerechtigkeit Gottes und der Imputation. Von der „landläufigen" Auffassung abzugehen wird darum nicht wohl möglich sein. Luther selbst steht hinter ihr. Warum diese Auffassung dem vollen Verständnis der maßgebenden

Digitized by Google

reformatorischen Motive in der Psalmenerklärung 1513/14 im Wege stehen soll, begreife ich nicht recht. Im reformatorischen Verständnis der Rechtfertigung ist doch der neue Gottes- und Heilsgedanke beschlossen und jedes maßgebende reformatorische Motiv enthalten. Und Luther selbst glaubte grade 1515 damit alles gesagt zu haben. WA 4, 665.

8) Die Aeußerungen Luthers über sein reformatorisches Erlebnis der Gerechtigkeit Gottes oder iustitia dei sind abgedruckt in meinen Dokumenten zur Entwicklung Luthers, vgl. besonders Nr. 8, S. 15. 17 f., Nr. 11, 15, 16, 20, 21, 33, 35, 39, 48, 49, 62, 69, 82, 89, 97, 98, 238.

9) Mit einer solchen Beschränkung hat H. Grisar es versucht (Bd. 1, 306). Dazu vgl. meine Ausführungen in ZKG Bd. 32, 558 ff.

10) EA var. org. 1, 22. 11) Ebd.

12) Seidemann, Anton Lauterbachs Tagebuch auf das Jahr 1538, 1872, S. 81; 12. Mai 1538: „Cum semel in hac turri speculabar de istis vocabulis: 'Justus ex fide vivit' 'iustitia dei'. Vgl. TR III Nr. 3232 a. b. c., zwischen 9. 6. und 12. 7. 1532 und II Nr. 1681, zwischen 9. 6. und 12. 7. 1532.

13) TR III Nr. 3232 c (Cordatus), zwischen 9. 6. und 12. 7. 1532: „Cum semel in hac turri et hypocausto specularer de istis vocabulis." Hypokaustum ist nach dem Sprachgebrauch des 16. Jahrh. ein heizbarer Raum. Erasmus nannte die Gaststube in den Wirtshäusern hypocaustum und verstand darunter eine Stube mit Kaminfeuer. In Dillingen besaß der Jesuit Canisius ein hypocaustum oder eine Studierstube. Luther nannte sein Arbeitszimmer sein hypocaustum. Vgl. G. Kawerau: Luther in katholischer Beleuchtung, SchrVfRG Nr. 105, S. 62, 63, 70 Anm. 88; Enders 6, 117; de Wette 5, 791. Scheel ZKG Bd. 32, 552 f. Grisar hat freilich eine andere Lösung gefunden und auch Einwänden gegenüber festgehalten. Er meint, daß Luther das „Evangelium" auf dem Abort entdeckt habe. Das Hypokaustum wird nun zu einer Wärmevorrichtung oder einem Wärmeraum unter oder vor dem „geheimen Gemach". (Grisar, Bd. 1, 324.) Keine der überlieferten Tischreden verbindet freilich das Hypokaustum mit einem Abort, sondern lediglich mit dem Turm. Und in dieser Verbindung braucht es nicht auf eine zweifelhafte „Wärmevorrichtung" neben oder unter dem Abort zu weisen, sondern dem üblichen Sprachgebrauch gemäß auf eine heizbare Stube im Turm. Nur eine rätselhafte Abkürzung in einer unvollständig überlieferten Tischrede — TR II Nr. 1681; zwischen 12. 6. und 12. 7. 1532, Schlaginhaufen — gibt Grisars Annahme einen Schein des Rechts. Hier lesen wir: „Dise kunst hatt mir S. S. auf diss Cl: eingeben." In Khumers Fassung der Tischrede ist diese Abbreviatur in „Kloake" aufgelöst. Vgl. auch Köster, TR II Nr. 1681: „Dise kunst hat mir der Geist Gottes auf diser cloaca (darüber: in horto) eingeben." Dies ist aber nur ein nachträglicher Versuch, die unverstandene Abkürzung verständlich zu machen. Sie könnte auch als cella aufgelöst werden. Andere haben capitulum darin versteckt gefunden („auf dies Kapitel des Römerbriefs"), oder sl gelesen und dem entsprechend geschrieben: „Diese Kunst hat mir der heilige Geist alleine eingegeben". Zum Ganzen vgl. meine Ausführungen in ZKG Bd. 32, S. 547—558. Hier aufs neue alle Einzelheiten zu erörtern, ist mehr denn überflüssig. Sichere Angabe der Ueberlieferung ist nur die Mitteilung, daß die Entdeckung im Turm des Klosters gemacht wurde. Die Abbreviatur cl: bleibt undeutlich. Die Auflösung Kloake wird durch die Parallelberichte keineswegs gerechtfertigt. Wahrscheinlicher ist die Annahme, daß die spezielle Ortsbezeichnung das Studierzimmer andeute. Gestützt würde sie durch den ausführlichsten Bericht über das Erlebnis, noch dazu einen von Luther selbst niedergeschriebenen Bericht. Hier heißt es, daß Luther auf Grund eingehender wissenschaftlicher Meditation die neue Erkenntnis gewonnen habe: „Donec miserente deo meditabundus dies et noctes connexionem verborum attenderem" (Praefatio von 1545, EA var. arg. 1, 22). Will man diese Angabe örtlich sich veranschaulichen, so sieht man den Arbeitsraum, das Hypokaustum, vor sich auftauchen, nicht ein nur zu ganz vorübergehendem Aufenthalt benutztes „geheimes Gemach". Wer die praefatio von 1545 durchliest, wird nicht versucht sein, Grisars Entdeckung allzu große Beachtung zu schenken.

14) Gestützt auf die praefatio von 1545 gibt Grisar Bd. 1, 306 das Jahr 1519 als Jahr des Erlebnisses an. Als Luther „zum zweitenmal" über die Psalmen las, habe er

Digitized by Google

seiner eigenen Versicherung zufolge die neue Erkenntnis gewonnen. Handelt es sich um das neue Verständnis der Gerechtigkeit, so wäre dieser Ansatz freilich nicht zu begreifen. Denn schon in der ersten Vorlesung über die Psalmen und in der Vorlesung über den Römerbrief ist der neuen Deutung der Gerechtigkeit Gottes so einwandfrei wie möglich Ausdruck gegeben. Hat darum Luther selbst 1545 erzählt, er habe den Begriff Gerechtigkeit Gottes erst 1519 reformatorisch verstehen gelernt, so ist er einem Gedächtnisirrtum erlegen. Das ist keineswegs unwahrscheinlich. Schon S. Loofs hat dies vermutet, und ich habe mich ihm angeschlossen. O. Ritschl hat nachdrücklich widersprochen und R. Seeberg hat jüngst seinen Widerspruch unterstützt (Seeberg a. a. O. S. 67 f.). Ich mache hier auf die Differenz aufmerksam, beabsichtige aber nicht, die Debatte an dieser Stelle weiter zu führen. Im vorliegenden Zusammenhang ist die Frage nur von untergeordneter Bedeutung. Daß Luther die Entdeckung erst in die Zeit nach den Ablaßthesen legt und die neue Erkenntnis im Laufe des Streites sich langsam entfalten läßt (vgl. besonders EA var arg. 1, 22), ist mir zwar durch Ritschls und Seebergs Gegenbemerkungen nicht unwahrscheinlich geworden. Vollends ist mir nicht erwiesen, daß schon vor der ersten Vorlesung über die Psalmen das entscheidende Erlebnis stattgefunden habe. Luthers eigene Darstellung (ebd. S. 22 f.) setzt voraus, daß das Erlebnis in die Zeit nach der ersten Psalmenvorlesung fiel. Aber mit weiteren Einzelheiten möchte ich diese Anmerkung nicht belasten (vgl. bis jetzt meine Ausführungen in ZThK 1911, S. 89 ff. Dagegen O. Ritschl: Dogmengeschichte des Protestantismus, Bd. 2, 1. Hälfte, Leipzig 1912, S. 9). Die Hauptfrage kann unabhängig von dieser Nebenfrage gelöst werden. Auf keinen Fall darf aber der Historiker sich auf das Jahr 1519 festlegen. Die Vorlesungen aus der Zeit nach 1512 reden eine zu deutliche Sprache. So wagt denn auch Grisar nicht, das neue Verständnis der Gerechtigkeit Gottes dem Jahre 1519 zuzusprechen. Er will nur von der Entdeckung der Heilsgewißheit gesprochen wissen. Aber davon steht in den Texten gar nichts. Sie reden immer nur von der Entdeckung Pauli oder vom reformatorischen Verständnis der iustitia dei. Von Grisars Verwendung der Texte muß darum ganz Abstand genommen werden. Vgl. meine Bemerkungen in ZKG Bd. 32, S. 558 ff. Grisars Behauptungen Bd. 3, 988 ändern daran nichts.

15) WA 2, 414; resolutiones Lutherianae super propositionibus suis Lipsiae disputatis, 1519: „Quare quid alii in theologia scholastica didicerint, ipsi viderint. Ego scio et confiteor, me aliud nihil didicisse quam ignorantiam peccati, iustitiae, baptismi et totius christianae vitae, nec quid virtus dei, opus dei, gratia dei, iustitia dei, fides, spes, charitas sit. Breviter, non solum nihil didici (quod ferendum erat), sed non nisi dediscenda didici, omnino contraria divinis literis. Miror autem, si alii foelicius didicerint. Qui si aliqui sint, candide eis gratulor. Ego Christum amiseram illic, nunc in Paulo reperi."

16) Die unmittelbar oder mittelbar von Melanchthon beeinflußte Ueberlieferung und Darstellung kannte nur Erfurt als den Ort der Kämpfe und des Sieges. Dieser Auftritt scheitert gründlich an der Versicherung Luthers, daß der Turm des Wittenberger Klosters der Schauplatz der Begebenheit war. H. Böhmer machte den Versuch, die Geburtsstunde der Reformation in den Winter 1508/09 zu legen. Dagegen vgl. meine Ausführungen in SchrVfRG Nr. 100, S. 116 ff. Inzwischen hat Böhmer seine Annahme preisgegeben und meine Darstellung übernommen. (H. Böhmer: Luther im Lichte der neueren Forschung, 3. Aufl., 1914, S. 47.) Nun aber wird sie von O. Ritschl: Dogmengeschichte des Protestantismus, Bd. 2, 1. Hälfte, 1912, S. 11 und R. Seeberg a. a. O. S. 18 ff. aufgegriffen. Neue Tatsachen sind, soviel ich sehe, nicht mitgeteilt worden. Seeberg verkennt zwar nicht das Gewicht meiner Beobachtung, daß die Randbemerkungen die neue religiöse Erkenntnis nicht enthalten (Seeberg a. a. O. S. 69). Aber, so fährt er fort, „dies Argument ist kaum durchschlagend. . . Die Zugehörigkeit zum Nominalismus bezieht sich in dieser Zeit überhaupt wesentlich auf die Philosophie. In der Theologie herrschte auch bei den Nominalisten ein Eklektizismus . . . Luther war daher in keiner Weise gehindert, augustinische Ideen zu akzeptieren und brauchte dies auch keinesfalls als etwas Besonderes zu empfinden, das man hervorhebt." Ich glaube nun freilich nachgewiesen zu haben, daß die Randbemerkungen zum Lombarden auch in ihren theologischen Partien nominalistisch sind. Auch kann ich nicht finden, daß meine Beobachtungen SchrVfRG Nr. 100, S. 314 f.

Digitized by Google

„übertrieben" sind (R. Seeberg, a. a. O. S. 70, Anm. 3). Sie stellen lediglich den unzweideutig occamistischen Charakter theologischer Sätze des Sententiars Luther fest. (Vgl. § 10. S. 238 ff.) Doch jetzt handelt es sich um mehr, als um die Zugehörigkeit zu einer spätmittelalterlichen Schule. Gesetzt, Luthers theologischen Sätze wären nicht occamistisch — was sie sind — so blieben sie doch katholisch (vgl. S. 236 ff.). Und das ist hier das Entscheidende. Das hat Seeberg offenbar übersehen, jedenfalls nicht berücksichtigt. Anleihen bei Augustin (Seeberg, S. 70 f.) bedeuten aber keineswegs reformatorische Erkenntnisse. Auch Augustin überwand nicht den katholischen Gottesgedanken. (Vgl. S. 80.) Und inwiefern ein Blick in jeden beliebigen Kommentar zu Röm. 1, 17 Luther die gesuchte Erklärung der Gerechtigkeit Gottes hätte geben können (Seeberg, S. 69), ist mir nicht deutlich. Enthielten denn wirklich die mittelalterlichen Kommentare, d. h. vornehmlich die glossa ordinaria und Lyra die reformatorische Auffassung von der Gerechtigkeit Gottes, jene Auffassung von Gott und dem Verkehr mit ihm, mit der Luther den Katholizismus überwand? Schwerlich dürfte ein mittelalterlicher Kommentar genannt werden können, in dem die Gottesanschauung der Reformation sich Ausdruck gäbe. Was die mittelalterlichen Kommentare über Röm. 1, 17 zu sagen wissen, verläßt nicht die Bahnen des Katholizismus. Sie konnten darum Luther nicht die Antwort geben, nach der ihn verlangte. (Vgl. jetzt auch S. Loofs: Der articulus stantis et cadentis ecclesiae in StKr 1917, S. 419. Der Herr Verf. stellte mir gütigst die Korrekturbogen zur Verfügung. Ich erhielt sie zwischen Korrektur und Revision dieses Anmerkungsbogens.) Er selbst hat sie nach langen und schweren Kämpfen in eigener Meditation gefunden. 1510 kannte er sie noch nicht.

17) WA 45, 86; 21. 5. 1537: „Ego cum doctor fierem, nescivi". Bereits H. Grisar hat auf Luthers Versicherung, sein Evangelium erst nach seinem Doktorat entdeckt zu haben, nachdrücklich und mit gutem Recht aufmerksam gemacht. Vgl. Grisar Bd. 1, 25. Schon an dieser bekannten Erklärung Luthers scheitert m. E. Seebergs Aufriß. Seeberg selbst glaubt freilich, mit dieser Versicherung recht gut fertig werden zu können. Ja sie wird ihm zu einer Bestätigung seiner Darstellung. Es soll nämlich doctor nicht im technischen Sinn verwendet worden sein, sondern lediglich die Lehrtätigkeit bezeichnen (R. Seeberg a. a. O. S. 71, Anm.). Luther dachte an die Zeit, da er in Wittenberg als Inhaber der moralphilosophischen Lektur über die nikomachische Ethik zu lesen anfing. Mit dieser Deutung hat sich denn Seeberg den Weg für seine Annahme erleichtert, daß Luther schon 1508/09 das Evangelium entdeckte. Daß jedoch Luthers Satz so verstanden werden müsse, hat Seeberg nicht bewiesen. Die wenigen Analogien, auf die er aufmerksam macht, sagen nichts über das Bekenntnis Luthers aus. Sie können jedoch durch andere Aussagen ersetzt werden, in denen der Doktor bedeutet, was er im Zweifelsfalle immer bedeutet: Doktor der heiligen Schrift. (Vgl. bloß WA 30, 2 S. 300; EA, 2. Aufl., Bd. 24, 375; EA 56, 208; Enders 10, 134, vom 2. 3. 1535.) Auf EA 56, 208 (vom 26. 7. 1537) darf besonders hingewiesen werden. Hier heißt es: „Martinus Luther zu Wittenberg und Doctor". Oder wollte er auch hier sich bloß als „Lehrer" kennzeichnen? Das wird Seeberg nicht annehmen mögen. Luthers Versicherung verliert auch in Seebergs Deutung alle Schärfe. Grade das will Luther hervorheben, daß er schon Doktor der Schrift war, also die höchste Stufe erklommen hatte, und dennoch nicht das Evangelium kannte, das doch von der Schrift verkündet wurde. Er wußte davon so wenig wie die übrigen Doktoren, deren Mangel an Kenntnis der Schrift und Beschäftigung mit ihr trotz ihres Titels „Doktor der Schrift" er oft genug rügte. Wenn er sich als Doktor vorstellt, so denkt er an den theologischen Doktor, vornehmlich im vorliegenden Zusammenhang. Wenn er der artistischen Lehrtätigkeit gedenkt, redet er vom gradus magisterii. Vgl. WA 44, 782; enarr. in Gen. 49, 13. Mir wird Luthers Aeußerung in Seebergs Deutung unverständlich. (Vgl. dazu EA 46, 78, wo Luther bekennt, über 30 Jahre die Konfusion von Gnade und Gesetz geteilt zu haben, also über 1512 hinaus.) Ich kann mir nicht recht vorstellen, daß Seeberg sie festzuhalten geneigt ist. Schließlich auch gewinnt er nichts dadurch. Denn die Randnoten von 1510 können nicht aus dem Wege geräumt werden. Hat aber, woran man nicht zu zweifeln braucht, Luther sagen wollen, er habe das Evangelium noch nicht gekannt, als er schon Doktor der heiligen Schrift

Digitized by Google

gewesen sei, so stimmt diese Aeußerung mit dem Quellenbefund aus jener Zeit überein und bekräftigt in erwünschter Weise das Ergebnis unserer Untersuchungen.

18) Vgl. EA 46, 78; Predigten über die ersten Kapitel des Johannesevangeliums, 1537, zu Joh. 1, 17: „Ich hab selber über dreißig Jahr diese Konfusion [von Christus und Moses, Gnade und Gesetz] nicht anders gewußt, und hab Christum nicht dafür halten können, daß er mir gnädig sei, sondern hab Gerechtigkeit für Gott durch der Heiligen Verdienst erlangen wollen".

19) Vgl. meinen Aufsatz: „Die iustitia dei passiva in Luthers reformatorischer Rechtfertigungslehre" in der Festschrift für Th. Brieger: Aus Deutschlands kirchlicher Vergangenheit, Leipzig 1912, S. 112 f.

20) WA 3, 31; Scholien zu Ps. 1, 5: „Et hec est disputatio profundissimi theologi Pauli apostoli nostris hodie theologis, an speculative nescio, practice scio quod ignotissima."

21) Vgl. H. Böhmer: Luthers Romfahrt, S. 14, Anm. 1.

22) A. Berger: Luthers Werke, Leipzig und Wien, Bibliographisches Institut 1917, Bd. 3, S. 324 wendet sich, auf H. v. Schubert sich berufend, gegen meine „seltsame Deutung der Gewittererscheinung zu Stotternheim". Er beachtet aber nicht, wie die Zeit- und Klostergenossen Luthers sie deuteten. (Im übrigen vgl. Bd. 1, 315, Anm. 54 und Bd. 2, 57. 125. 131.) Lediglich mit der Psychologie des modernen Menschen, der Berger offenbar viel zutraut, gelangt man freilich nicht zum Ziel. Seinen Vorwurf, meiner Darstellung eigne ein „durchgehender Mangel an psychologischem Eindringen" (ebd.), glaube ich tragen zu können. Ist das „psychologische Eindringen" erst dann erreicht, wenn man erzählt, in Luthers Angstgefühl im Gewitter bei Stotternheim schoß „gleichsam die ganze Masse der Verzweiflungen auf einen siedend-heißen Punkt zusammen, die in der Laienkultur jener Jahrhunderte ungelöst auf und ab wogte" (Berger, Bd. 1, 19 *), so muß ich freilich einen Mangel bekennen. Denn von diesem Mysterium habe ich nicht gesprochen. Auch habe ich unterlassen, den durch Luther heraufgeführten Streit um „Glaubenssätze, Rechtsfragen und Kirchenformen" als eine nur „zeitgeschichtlich notwendige Durchgangsform für eine langsam sich vollendende Besinnung der deutschen Seele auf die ihr wesenseigentümlichen Gedanken von Gott, vom Menschen und vom Sinn des Lebens" verstehen zu lehren. (Ebd. S. 8 *) Schwerlich auch werde ich je den Versuch machen. Luther wollte sich nicht auf die „wesenseigentümlichen Gedanken" der deutschen Seele von Gott und Mensch besinnen, sondern den Verkehr des Sünders mit Gott zeichnen, und zwar den vom Evangelium gewiesenen Verkehr. Eine Psychologie der eben genannten Art hätte er als ungebührlich empfunden. Vor dem heiligen Gott und dem erlösenden Herrn hörte ihm jede Reflexion auf wesenseigentümliche Gedanken der deutschen Seele auf. Als Büßer und als Reformator kannte er nur die Psychologie des Sünders und des Begnadigten. Wer Luther verständlich machen und nicht Beiträge zu einer Kulturphilosophie und Nationalpsychologie liefern will, darf sich hiermit zufrieden geben. Das mag, wer will, als psychologischen Mangel zensurieren oder als kirchen- und dogmengeschichtliche Enge brandmarken (ebd.). Den Tatbestand selbst wird er dadurch nicht aus dem Wege räumen. Etwas anderes ist natürlich die Frage, ob Luthers Entschluß, ins Kloster zu gehen, psychologisch unvermittelt war. Es ist mir nie in den Sinn gekommen das zu behaupten. Vielleicht findet A. Berger noch Gelegenheit, die Partien meiner Darstellung zu erwägen, in denen ich den inneren Zwang zum Eintritt ins Kloster nachweise und den Gehorsam gegen das Gelübde vor Stotternheim als Gebot seiner die Seligkeit verlangenden Seele begreiflich zu machen suche. Wenn Berger es ebenso schildert (S. 19 *), so kann mir das natürlich recht sein, selbst wenn er das „psychologische Eindringen" sich vorbehält. Und wenn er seiner Skizze der Entwicklung des jungen Luther zwar ein großes Programm und starke Zensuren vorausschickt, im übrigen aber in allem wesentlichen nur sagt, was ich auch gesagt habe (ebd. S. 15 * ff.), so darf ich auch damit zufrieden sein. Wichtiger als das persönliche Beiwerk ist die Sache. Kann sie auch auf dem von Berger eingeschlagenen Wege sich durchsetzen, so wüßte ich nicht, warum ich dessen mich nicht freuen sollte.

23) EA var. arg. 1, 23; praefatio von 1545: „Hic me prorsus renatum esse sensi, et apertis portis in ipsam paradisum intrasse."

Digitized by Google

24) Ea var. arg. 1, 22 f. Vgl. dazu die Parallelen in meinen Dokumenten zur Entwicklung Luthers Nr. 15, 16, 20, 21, 33, 35, 39, 48, 62, 69 und meine Ausführungen in Schr DfRG Nr. 100, S. 104 ff. und ZKG Bd. 32, S. 561 ff. H. S. Denifles Kritik der Mitteilungen Luthers über seine Entdeckung des Evangeliums braucht hier nicht eingehend erörtert zu werden. Ich habe in Schr DfRG Nr. 100, S. 105 ff. dazu Stellung genommen. Der Tatbestand läßt sich kurz wiedergeben. Dem Roman von den Kasteiungen und Martern im Kloster habe Luther die Komödie von der Entdeckung des Evangeliums folgen lassen. Sie basiere auf einer großen Lüge. Denn was Luther über das Verständnis von Röm. 1, 17 bei den Theologen des Mittelalters berichte, zeuge entweder von bodenloser Unwissenheit oder von bewußter Unwahrheit. (Denifle, Luther und Luthertum, 2. Aufl., S. 388.) Denn alle Lehrer des Mittelalters hätten, von einer einzigen Ausnahme abgesehen, Pauli Spruch im Sinne Augustins verstanden. Doch wie auch sonst hat Denifle sich unmötig ereifert. Luther sagt nämlich nicht, daß die ganze mittelalterliche Exegese vor ihm Röm. 1, 17 im Sinne der strafenden Gerechtigkeit ausgelegt habe. In der praefatio, deren Bericht den Ausführungen des Textes S. 322 zugrunde gelegt wurde, steht davon nichts. Auch die Tischreden wissen nichts davon. Nur im Genesiskommentar wird einmal erzählt, was Denifle Luther zum Vorwurf macht. (WA 43, 537; enarr. in gen. c. 27; nach 1540 und vor 1542/43: „Sic omnes doctores hunc locum interpretati fuerant, excepto Augustino: 'Iustitia dei, i. e. ira dei'".) Und grade diesen Bericht macht Denifle zum Fundament seiner Darstellung und Anschuldigung. Aber damit hat er wie auch in seiner Schilderung des „Klosterromans" grade einen zweifelhaften und nicht authentischen Text zum Ausgangspunkt gemacht. Denn für die Fassung des Textes trägt nicht Luther, sondern Veit Dietrich und Besold die Verantwortung. Veit Dietrich übernahm auf Grund von Kollegnachschriften Crucigers und Rörers die Edition der Vorlesung über die Genesis. Nur die ersten 11 Kapitel erschienen zu Luthers Lebzeiten. Was im gedruckten Kommentar zum 27. Kapitel gesagt wurde, hat Luthers Auge nie gesehen. Es wurde erst mehrere Jahre nach seinem Tode durch Besold veröffentlicht. Das konnte Denifle wissen. Und ebenfalls durfte er wissen, daß ein auf diese Weise zustande gekommener Text nicht zum Kronzeugen gemacht werden könne, wenn andere, authentische Texte vorliegen; noch dazu, wenn sie die Bezugnahme auf die Exegese in den Verdacht bringen, apokryph zu sein. Jeder Historiker wird von den Texten ausgehen, die sicher auf Luther selbst zurückgehen. Denifle hat es vorgezogen, den umgekehrten Weg zu gehen und grade den Text zur Grundlage zu machen, der nicht von Luther stammt. Nun konnte er freilich seinen Anklagen gegen Luther freien Lauf lassen. Aber sie historisch ernst zu nehmen vermag nur, wer selbst sich über die Voraussetzungen der historischen Kritik hinwegsetzt. Im übrigen könnte im Manuskript verbum statt locum gestanden haben (vgl. Schr DfRG Nr. 100, S. 108 f.). Dann wäre alles in Ordnung. Aber diese Frage mag auf sich beruhen. Entscheidend bleibt, daß der Bericht des Genesiskommentars unter keinen Umständen zum Ausgangspunkt der Klostererlebnisse Luthers gemacht werden kann. Denifles methodelose Kritik hat freilich Eindruck gemacht. Daß Grisar Denifle folgt, ist nicht auffallend. Er ist nur ein verkappter Denifle. Aber auch W. Braun: Die Bedeutung der Konkupiszenz in Luthers Leben und Lehre, 1908, hat von Denifles Arbeit einen so starken Eindruck empfangen, daß er schlechtweg ein Klostererlebnis Luthers leugnet. Und Böhmer schreibt: Luther im Lichte der neueren Forschung. 3. Aufl., 1914, S. 60: „Selbst seine ‚Bekehrung' mutet daher nicht im mindesten romantisch an. Denn sie besteht in nichts anderem, als in dem plötzlichen Begreifen eines Begriffs der paulinischen Theologie, den schon Hunderte vor ihm richtig verstanden hatten." Das grade glaubte Denifle erwiesen und damit Luthers Originalität bestritten oder seine Verlogenheit nachgewiesen zu haben. Also hätten schon die katholischen „Doktoren" jenes Verständnis der Gerechtigkeit Gottes besessen, das Luther entdeckte und als original empfand? Oder wo sollten sonst die „Hunderte" zu suchen sein, von denen Böhmer redet? Und trotzdem zerbrach die Reformation auch religiös das Mittelalter? Ich finde übrigens bei keinem mittelalterlichen Theologen jenes Verständnis der Gerechtigkeit Gottes, das Luther in der Turmstube zu Wittenberg aufging, sondern nur die der Genugtuungsordnung

Digitized by Google

unterstellte iustitia dei und damit den frühkatholischen Gottesbegriff. (Vgl. § 4.) Und grade ihn überwand Luther, als er das paulinische Evangelium entdeckte.

25) WA 3, 31. 26) Ebd.

27) EA var. arg. 1, 23. Vgl. AreſBA I 1, S. 1, 13.

28) Joh. Schlaginhaufen: Tischreden Luthers aus den Jahren 1531 und 1532, hrsg. von W. Preger, S. 93, Nr. 338, Mai 1532: „Augustinus non recte intellexit articulum iustificationis." WA 2, 489; Vorlesung über den Galaterbrief, 1519.

29) Vgl. S. 74. 89 f. 30) Bd. 1, 223.

31) WA 8, 574 f.; de votis monasticis, 21. November 1521.

32) A. v. Harnack: Martin Luther und die Grundlegung der Reformation, 1917, S. 12, betont mit Recht, daß Luther ein abschließendes Erlebnis hatte. Mißverständlich ist es aber doch wohl, wenn hinzugefügt wird, daß das grundlegende Erlebnis schon hinter ihm lag. Denn es handelt sich doch um mehr, als bloß um die biblische Bestätigung eines schon im Herzen vorhandenen zuversichtlichen Vertrauens zu Gottes gnädiger Gesinnung. (Ebd. S. 13.) Ich möchte weder die „grundlegende" Bedeutung der Klosterkämpfe bestreiten noch leugnen, daß Luther spätestens seit den Unterredungen mit Staupitz jener seelischen Martern ledig geworden war, die die occamistische Bußtheorie und Beichtpraxis ihm auferlegt hatte. Auch soll nicht übersehen werden, daß er gern dem Wort „Barmherzigkeit Gottes" lauschte und es lieber vernahm als die Dolabel Gerechtigkeit Gottes. Dessen ist an seinem Platze, wie ich hoffe, ausreichend gedacht worden. Und daß Luther schon vor 1512 etwas von dem „roch", was er nach 1512 im Worte Gerechtigkeit Gottes fand, war ausgeführt. Ich wüßte aber nicht den Satz zu rechtfertigen, daß es nur gegolten habe, das im Herzen schon vorhandene zuversichtliche Vertrauen zu Gottes gnädiger Gesinnung, das nur mit Hauptstellen bei Paulus nicht ausgeglichen war, sich biblisch bestätigen zu lassen. Nicht erst in späteren Jahren, schon bald nach dem Erlebnis selbst redet Luther von der Verzweiflung, in der er sich dank der Infusionstheorie, also der katholischen Gnadenlehre, befunden habe. Und schon früh gibt er zu erkennen, daß seine Entdeckung ein neues Gotteserlebnis war. Lernte er es aber damals, Gott mit ganz anderen Augen anzusehen als bisher, so war das Turmerlebnis nicht bloßer Abschluß, sondern ein Teil der Grundlegung selbst.

33) Es war üblich geworden, in den Lutherbiographien mit Luthers Worten das Erlebnis zu schildern und damit sich zu begnügen. Wer mehr tun wollte, meinte den Gegensatz von Werkgerechtigkeit und Gnadengerechtigkeit formulieren zu dürfen. Daß auch der Katholizismus Religion der „rechtfertigenden Gnade" sei, und der Begriff „geschenkte Gerechtigkeit" keineswegs die reformatorische Entdeckung ausschließlich und ausreichend charakterisiert (vgl. § 4), wurde nicht bedacht. F. Loofs hat mit Recht es gerügt, daß man den Begriff iustitia dei passiva schlechtweg übernahm und seine Genesis nicht weiter untersuchte. Vgl. seinen Aufsatz in StKr 1911: Iustitia dei passiva in Luthers Anfängen. Dazu vgl. meine Ausführungen in der Festschrift für Th. Brieger a. a. O.

34) WA 3, 25. 35) Ebd. S. 25.

36) Ebd. S. 29: „Impossibile est enim, quod qui confitetur peccatum suum, non sit iustus, cum dicat veritatem. Ubi autem veritas, ibi Christus. Sed et cum remissio peccati sit ipsa eorum resurrectio, patet quod non remittitur eis peccatum, quia non accusant se: ergo nec resurgunt aut iustificantur. De prima enim loquitur resurrectione ec iudicio primo."

37) WA 3, 25, Anm. 1: „non quod facimus, sed quod pati debemus tanquam superius ad nos et sententiam latam super nos, cui standum sit."

38) WA 3, 29.

39) WA 3, 25, Anm. „Iudicium potest intelligi etiam ipsa fides, per ipsam enim dominus iudicat et discernit."

40) Ebd.: „cui standum sit."

41) Denifle hat seinen Spott über diese der „Halbbildung" Luthers entstammende Antinomie ausgeschüttet. Man braucht Denifle nicht mit gleichem Spott zu begegnen. Er mußte ja Luthers Satz als logischen Widersinn empfinden. Denn er lebte im religiösen Materialismus der thomistischen Habitustheorie. Muß erst die sündige Substanz „aus-

Digitized by Google

getrieben" sein, damit die heilige Substanz der gratia creata „eingegossen" werden kann, so durfte es freilich nicht heißen: Sünder und gerecht zugleich, sondern nur: erst Sünder, dann gerecht.

42) Ueber den Dornenweg der Rechtfertigungslehre Luthers in der Geschichte sogar des Protestantismus vgl. die eindrucksvolle Darstellung von K. Holl: Die Rechtfertigungslehre im Licht der Geschichte des Protestantismus, 1906.

43) WA 3, 29.

44) H. S. Denifle wurde nicht müde, dies zu erzählen. In H. Grisar fand er einen gelehrigen Schüler. Auch das Bild, durch das Denifle Luthers Rechtfertigungslehre erläuterte, wurde von Grisar fast genau so weitergegeben. Denifle hatte von dem Buben gesprochen, der hinter einem Ofenschirm hockt, auf den das Bild Christi gezeichnet ist. Wendet sich Gottes Auge dem Buben zu, so fällt der Blick nicht auf ihn, sondern auf das Bild Christi. Der Bube bleibt natürlich der Schurke, der er war. Aber Gott spricht ihn doch gerecht, da vor seinem Auge der Ofenschirm mit dem Bilde Christi steht. Grisar ersetzte den Ofenschirm durch einen Theatervorhang. Im übrigen jedoch kopierte er Denifle so treu wie möglich. Mit dieser Erläuterung sich auseinanderzusetzen, ist natürlich unnötig. Es genügt, sie vorzuführen. Im übrigen vgl. meine Darstellung in SchrVfRG Nr. 100 S. 157 ff. K. Holl hat neuerdings den analytischen Charakter des Rechtfertigungsurteils kräftig herausgehoben. So schon a. a. O. S. 9. Das ist mit gutem, in der Sache liegenden Grund geschehen. Der Sünder, der unter oder in der Rechtfertigung steht, ist nicht „Bube", wie Denifle es darstellt. Abschließend das Rechtfertigungsurteil nach Luther als analytisch zu würdigen, wird freilich nicht wohl möglich sein. Vgl. meinen Aufsatz über die iustitia dei passiva in der Festschrift für Th. Brieger a. a. O. S. 114, Anm. 2. Weiteres in Bd. 3, Kap. 1.

45) Vgl. S. 77.

46) A. V. Müller: Luthers theologische Quellen, macht freilich Luther zum Schüler einer mittelalterlichen Augustinusschule. Aber weder ist es ihm geglückt, diese Schule nachzuweisen noch Luthers Abhängigkeit von ihren Schriften aufzudecken.

47) Dessen war Luther schon 1513 gewiß. Die damit verbundenen weiteren Fragen und die allmähliche Loslösung von den katholischen Klammern können erst im dritten Band dargestellt werden. Gern wäre ich schon in diesem zweiten Band ausführlicher auf Loofs' neue Untersuchungen über die iustitia dei passiva eingegangen, die ich dank der Freundlichkeit des Verfassers (vgl. Anm. 16) vor der Veröffentlichung kennen lernte. Der fortgeschrittene Druck hat es mir verwehrt. Es bleibt mir nur übrig, auf die tief eindringenden Untersuchungen Loofs' die Aufmerksamkeit zu lenken. Wenn ich recht sehe, deckt sich sachlich meine Auffassung von der passiven Gerechtigkeit Gottes mit der von Loofs vorgetragenen. Ich hob schon 1912 heraus, daß mir Loofs' Untersuchungen über die iustitia dei passiva deswegen von besonderem Wert seien, weil auch sie Luthers Anschauung von der Rechtfertigung gegen die katholische und insonderheit die augustinische scharf abgrenzen und den neuen Gottesgedanken der Reformation deutlich heraustreten lassen. Die neuen Ausführungen Loofs' bestätigen mir die Richtigkeit meiner 1912 schon ausgesprochenen Ueberzeugung. Und die Darbietungen im Text dieses § weichen an keinem wesentlichen Punkt von dem ab, was Loofs über die reformatorische Rechtfertigungslehre Luthers ausführt. So kann ich denn auch seinen Folgerungen auf S. 417, Anm. 1 ohne Ausnahme beipflichten. Darauf näher einzugehen wird das erste Kapitel des dritten Bandes mir Gelegenheit geben.

48) Vgl. § 4.

Digitized by Google

Sachverzeichnis.

A.

Abfall Luthers zu Staupitz 302 f. 304. 309. 429
Ablässe, Wittenberger 169 ff.
Ablaßstreit 133
Absicht, erste 129
Absolution, sakramentale 383
—, L.s Stellung zur A. im Kloster 138 f. 144. 379
—, Wirkung auf L. 138 f. 379
Absolutionsformel, mönchische 142 f. 380 ff.
Absolutionstrost L. gefährdet 148
Abtötung böser Regungen 110
Abweisung L.s in Rom 273
Ackerbau, Würde des A.s nach L. 261. 292
Akzeptation zur Herrlichkeit 99. 100. 103. 140
— und Würdigkeit des Verdienstes 99. 207
Akzeptationstheorie 99. 101. 102. 149. 243. 245. 329. 332. 385
— und Paulinismus (occamistisch) 100
Alba 37.
Alter, kanonisches 32
Amt, liturgisches 17
Anfälle, epileptische A. Luthers 51.
—, heftige A. der Anfechtungen L.s 133
Anfänge der evangelischen Erkenntnis 29
Anfechtung des Gesetzes 138. 141
Anfechtungen, mönchische 125
— L.s im Kloster 132. 135. 145. 154. 244. 318 f. 322. 327. 374. 376. 378.
Aufechtungen, schwerste A. L.s 132 f. 136
—, verschiedene Grade der geistlichen A. 133 f.
— L.s vor und nach der Entdeckung des Evangeliums 132 f.
— L.s angesichts seines Klostergelübdes 127
— des Meßpriesters 129 f.
Angst, normale 117.
—, religiöse und Gespenster der eigenen Phantasie 202
— vor Gott 36. 52. 199
— L.s vor der Primiz 33. 35. 36
— L.s während der Primiz 45
— L.s vor den liturgischen Vorschriften 46
Angstzustände Luthers 6. 347
Anhedonie 118
Anmaßung 243. 245
—, „pharisäische" 79
— des Lohnanspruchs und Occamismus 148. 153
— des auf Verdienste Verzichtenden 208 f. 332. 333. 386
— des freien Willens 84. 153
Anselmische Fragen 135. 141. 206. 243
Anstalten, wissenschaftliche der Augustiner Eremiten 59
Antichrist 325
Antinomie von sündig und gerecht zugleich 328. 329. 331. 333 f. 440
Aristotelismus, mittelalterlicher 355
— und Paulinismus der Modernen 75 f.
Askese, mönchische 15. 16. 249
—, Unlust zur 115
Astrologie 184 f.
attritio s. Reue 147
Aufsicht über den Novizen 8
Augustinerregel 107. 109
Augustinismus, vorthomistischer 87.
Augustinusschule, mittelalterliche 413
Aula cathedralis 314 ff.
Aushilfe, brüderliche A. in den Orden 189
Austreibung der Sünde 84. 139. 144. 146
Autorität Petri 41

B.

Baccalarius biblicus 62
— akademische Aufgabe und Stellung 63
Baccalariatseid, theologischer in Wittenberg 191 f.
Bankplatz, Rom als B. 269
Bannrecht 42
Barmherzigkeit Gottes 194 f.
— als Bedingung des geistlichen und seligen Lebens 77
Begehren, freies 91
—, natürliches oder selbstsüchtiges 91. 208
Begierde, durch Askese zu überwinden 115
—, Quell aller Sünde 115
— und Sünde 144. 147 f. 241. 244. 319. 368. 382

Digitized by Google

Begierde als Zunder der Sünde 92
Beichtanweisungen, drückende Last für L. 148
Beichte 2. 3
—, peinliche B. L.s 202
Beichten L.s im Kloster 135. 139. 273. 363. 377
Beichtpflicht der Augustiner Eremiten 336. 363
Beichtpriester, ungelehrte in Rom 273
Beichttheorie, offizielle im 15. Jhd. 342
Beichtvater des Novizen 31. 377
Beistand der Gnade 78. 247
—, und L.s Klosterleben 121
Beistand der Heiligen 122
Bekehrung L.s zum Mönchtum 321. 337
— L.s zum Evangelium 321
— und Rechtfertigung 333
Beobachtung, Luthers B. der Ordensregel 111
Beobachtungen, alltägliche auf der Romreise 293 f.
Beschwichtigungen der geistlichen Anfechtungen L.s 136. 145. 151 f. 153
Beschwörung 76
Besessenheit L.s 5. 116. 367
— und Sünde 76
Beten, klösterliches B. L.s 122
Bettel der Erfurter Augustiner Eremiten 13
— L.s 10 f. 12 f. 15. 16. 339
Bettelorden und Wissenschaft 59 f.
— und theol. Wissenschaft 64. 66.
— Hüter der kirchlichen Lehre 66
Bewußtsein, sündloses 145
Bibel, Entdeckung der 9
—, localis und textualis in der B. 68. 69
—, Luther angeblich verboten 67. 68 f. 70
—, Studium der 69
—, kursorische Vorlesungen über 70. 71
Bibel, Vorlesungen der Doktoren über die B. 71. 316 ff.
—, Vorlesungen über die B. in Wittenberg 184
Bibelforschung Luthers 68
Bibelfund in der Klosterbibliothek 70
Bibellektüre und Kommentarstudium 69
— Luthers 109. 110. 201. 352
Bibelstudium, wissenschaftliches 69. 184
—, pflichtmäßiges 71
Biblici, Vorlesungen der 71
Bittschrift, angebliche B. L. an den Papst 276. 364
Blendwerk des Teufels 53. 54. 56. 57
Blutmartyrium 111
Bombarden 214
Brauch, italienischer 294
Brevier, Beobachtung in den Augustiner Eremiten Observantenklöstern 18
— der päpstlichen Kapelle (Kurialbrevier) 19. 341
— der Laienbrüder 17
—, Psalmodie 18
—, genaues „Sprechen" und Singen im Chor 18 f.
—, Schlußteil jeder Hore 19 f.
—, angebliche Vernachlässigung durch Luther 7 f. 9
—, Verpflichtung 7 f.
Breviergebet L.s 122
Bruderschaftsbrief 195
Buße, bitteres Wort für L. 139. 154. 204
—, tägliche 79
—, vollkommene 204
—, wahre 204. 206. 207. 209
—, „zweite" 78
— des Christen 78 f.
— im Frühkatholizismus 76
— und kath. Gottesgedanke 207. 209
— L.s Kampf um die B. 146 ff. 149. 204 f. 434
— und Liebe 207
— und Mystik 206
— als Tugend 205
Bußkampf, forcierter 206

C.

Canon s. Kanon
canon missae = Opfer 38
Catholicon 223. 229
Chordienst, lückenlose Feier im Erfurter Kloster 8
—, seelisch erhebende Wirkung auf L. 121 f.
Chöre der Engel 57. 124
Christenheit, eine 44
Christuspredigt als Genugtuungspredigt 39
Commemoratio 20
Confiteor 22. 109. 125. 197.
contritio s. Reue

D.

Dämonen 76
— Glaube der D. an Sündenvergebung 137
Demut als Bedingung der Vollkommenheit 200
— L.s 225. 307
—, Uebung in 2. 7. 15
Demütigung, mönchische 4
Denunziation der Häresie 63
— des Klosterbruders 20. 23
Deposition 191. 198
Diakon 33. 50.
Dienst Gottes 325
Diffinitoren des Provinzialkapitels 60. 65
Dittamen der Vernunft 91. 94. 95. 98. 102
— und Pelagianismus 95
Diskretion 110. 113—115. 127. 137
Dispens von Bestimmungen der Konstitutionen 1. 113. 127. 373. 374
— vom Chordienst 8. 18. 114
— vom Offizium um der Studien willen 60
Disposition, ähnliche 84
—, „letzte" 147. 148. 204
—, occamistisch 90. 93. 146 f. 247
—, unähnliche 84
—, vollkommene (occam.) 94. 204
—, auf die Gnade 85. 88 f. 99

Digitized by Google

Dispositionen, erquälte 205. 207
Disputationen der theol. Scholaren 72
Disziplin, geistliche 3 f. 5
Dottoreid L.s 314
Doktorpromotion L.s 306. 309 ff. 313 ff.
—, Widerstand L.s gegen 306 f.
Doktorrede, angebliche D. L.s 433
Doktorring L.s 433
Drückeberger im Kloster 112

E.

Eid des Sententiars in Erfurt 217
Eigensucht, Bekämpfung der 2. 15
Eigentum 2
Eigenwille des Novizen L. 7
Einfluß, allgemeiner E. Gottes im Occamismus 89 f. 91
Eingießung des übernatürlichen Habitus 84. 139
— des Habitus und der Liebe 86.
Einigung mit Gott, mystische 124
— mit dem Logos 235
Einsamkeit L.s im Kloster 136
Emanzipationskampf der mittelalterlichen Städte 254
Empfindlichkeit, sittliche E. L.s 146
Entdeckung des Evangeliums 320. 323. 411. 434. 435. 436
Enthaltsamkeit 113. 115
Entlassung des Novizen aus dem Orden 8
Entpsychologisierung des Begnadigungsaktes 85
Entrechtung des geistlichen Lebens 43
Entsagung, „heroische" 114
Entsündigung 107. 328
Enttäuschungen L.s im Kloster 132
Enttäuschungen L.s auf der Romreise 291 f. 296
Entwicklung, krankhafte innere E. L.s 116
Epilepsie L.s 116
Erbauung durch Lektüre 34. 36
Erbsünde (occ.) 241. 242
Eremit, Ideal mönchischer Heiligkeit 114
Erfahrung, erkenntnistheoretisch 115
Erfüllung des Gesetzes 142. 240. 241. 242. 382
Erkrankung, geistige, Luthers 5. 6.
Erleuchtung, L.s E. durch den hl. Geist 137
Erlöser als Richter 141. 143
Erschöpfung, körperliche E. Luthers 110. 366
Erschütterung Luthers beim Festmahl nach der Primiz 53 ff.
Erwählung 149
—, persönliche 158
Essenz der Seele 84. 85. 89
Evangelium, Angst wirkend 137. 152
— und Ende des Gesetzes 75
Exerzitien, mystische E. L.s 124
Exkommunikation 42
—, Mißbrauch der 42
Exorzismus 76

F.

Fasten, Rücksicht auf die Gesundheit 113
— und körperliche Schwächung 118
—, Schranken des F.s 110
Fastentage 21
Fegfeuer 130
Fieber, L.s F. in Italien 262
Fiskalismus des Papsttums 269
Flüstern im Kloster 21
Förderung, geistliche F. Luthers im Kloster 56
Fortschritte L.s im Kloster 121. 131. 152 f. 154
Frau, Unterhaltung des Mönchs mit Frauen 120 f.
Freisinn, angeblicher F. L.s 370
Freundschaftsliebe, Alt der F. 205
Friedensfuß 25. 143
Frieren Luthers im Kloster 110. 112. 364. 365. 367
Fronden der Wittenberger Neustädter 161
Fronleichnamprozession zu Eisleben 7. 6. 1515 133. 199
Frühkatholizismus und Paulinismus 76
Furcht des Christen 135
— vor dem Fall 144
— der Heiligen 135
— des Meßpriesters 129
Furchtbarkeit Gottes 51 f.
Gabrielismus 73. 103. 240. 332

G.

Galgentreue 147
Gallus s. Kampthahn
Gebet, fürbittendes (verdienstl.) 17. 52
—, inneres geistliches 37
— für den Papst 40
—, Unterstützung des G.s durch die Fürbitte der Heiligen 122
Gebetsgeist L.s 122. 369. 402
Gebetshilfe 231
Gebot zu hoffen 138. 140. 151. 202
—, viertes 55. 57. 131
Gebrauch, guter des freien Willens 102. 103
Gehorsam, mönchischer 28. 30
—, rückhaltloser 2
—, schöpferischer 324. 335
— gegen Außergewöhnliches 56. 57
— gegen die offenbare Heilsordnung 202
— L.s 153. 247. 250
— gegen die Offenbarung 96. 140
—, Uebung in 2. 7. 15

Digitized by Google

Geist, naturalistische Vorstellung vom 76
—, heiliger und übernatürliche Liebe 239
Gelassenheit 124
Gelehrsamkeit des Sententiars L. 222 ff.
Gelübde, feierliches 108
—, Verpflichtung des G.s 126
Generalbeichte 7. 30. 31. 255. 273. 277. 296. 421
— Luthers 68. 255
Generalstudium der Augustiner Eremiten 59
— der AE in Magdeburg und Erfurt 61
—, kaiserliche Stiftung 174
— Wittenberg, angeblich seit der Gründung halb evangelisch 183 f.
Genugtuung auf Golgatha 39
Genugtuungsidee 44
Genugtuungsordnung 208. 209. 238. 319. 328. 330. 334.
Gerechtigkeit, aristotelische 98
—, „gegenwärtige" 138. 150. 151. 152. 202. 203. 204. 239. 243. 245
—, geschenkte 238
—, klösterliche G. L.s 122. 125. 139
—, „natürliche" 207. 240. 241. 243. 245. 247. 359
—, übernatürliche (occamistisch) 98. 207. 241
—, L.s Zweifel an seiner mönchischen G. 146
— Gottes, aktive und passive 322. 326 f. 329 f. 332. 333. 437
— Gottes und Genugtuungsordnung 137. 138. 237 f. 244. 248. 319
—, Wirkung auf L. 151. 152. 154
— des Urstandes 78
—, Verlust der übernatürlichen G. 241
Gericht, passives G. Gottes 327
Gerichtsbarkeit des Wittenberger Magistrats 161. 166
Gerichtspredigt und Gnadenpredigt 101. 104. 334. 382. 390
Geschöpf und Gott 52. 99. 101
Gesetz, göttliches 43
— und Gnadenordnung 195
— der Glieder 241. 244
— und Seligkeit 208
— als Versuchung des geistlichen Lebens L.s 198. 199
—, Werke des G.s 241
Gesetzesreligion, Christentum als 77. 248
Gesetzgebungsgewalt am Wittenberger Generalstudium 178 f.
Gesundheit L.s im Kloster 119. 198. 207. 306
—, katastrophale Erschütterungen 116
—, Störung durch Kasteiungen 113
Gewalt, geordnete G. Gottes 97. 102
Gewissen, eigene Zuständigkeit des G.s 154
Gewißheit, individuelle G. der Sündenvergebung 138
—, sekundäre 153
—, L.s Ringen um G. 153
— vor dem himmlischen Richter 150
Glaube der Kirche 37
Glaube, allgemeiner und besonderer 138
—, eingegossener 256. 238
—, erworbener 236. 237
—, formierter 103
—, heiliger 234. 236
—, partikularer 151. 239
—, rechtfertigender 37. 411
— Fundament des Christenlebens 237
—, Leben des Gerechten aus 37. 52. 75. 95. 101. 103. 136. 137. 140. 141. 209. 237. 247. 328 f.
— in Liebe tätig 103
— und Liebe 237. 238
— an die Menschwerdung 412
Glaube, Mittel der Erkenntnis der unkörperlichen Welt 235 f.
— und Todsünde 236
— und Wissen, occam. 234 f.
— und Wort Gottes 234
— als Verkehr mit Gott 236 f.
— und Zustimmung 237
Glaubenseifer, brennender Gl. L.s 123 f. 136
— des Mönchs 140
Glaubensgerechtigkeit, occamistisch 101
—, reformatorisch 327. 329 f.
Glaubensregel 80
—, kath., L.s Stellung zu ihr 234
Glaubensindividualismus, kath. 151. 239
Gläubigkeit L.s in Rom 289 f.
Glosa ordinaria 68. 69. 70. 73. 238
Gnade, alles geistliche Leben wirkend 84
—, allgemeine 146
—, angenehm machende 84. 86. (occam.) 96. 238 f.
—, angenehm machende, ihre persönliche Zuwendung 138
—, erste 100. 195
—, erwählende 79
—, gerecht machende, L.s Ringen um 148
—, geschaffene 84. 99
—, heiligmachende (occamistisch) 100
—, helfende 78
—, naturalistische Deutung 77 f.
— nicht unbedingt nötig 98
—, rechtfertigende 37. 75. 89 ff. 326. (occam.) 89 ff.
—, rechtfertigende in der Habituslehre 83 f. 359
—, rechtfertigende u. Rechtsordnung 77. 103
—, schöpferische 78
—, spezielle 84. 86. 94. 95. 96. 102. 246. 356. 385
—, spezielle und der Skotismus 88. 355
—, Sündenrein aus G. 37

Digitized by Google

Gnade, übernatürliche geschenkt (occamistisch) 96. 241
—, umsonst verliehene 84. 355
— von den Occamisten abgelehnt 89
—, ungeschaffene 84. 99
—, unwiderstehliche 81. 246
—, zuvorkommende 78. 102. 246. 247
— der Beharrung 79 f. 246
— der Beharrung und Rationalismus der Lohnordnung 80
—, angenehm machende und Beistand der Heiligen 122
— und Genugtuung 39
— und Gesetz 75
— und Liebe im Occamismus 89
—, Inspiration der 77
—, rechtfertigende und Meßopfer 39
— und Verdienst 75. 141
— und Werke „organisch" zusammenhängend in der Habituslehre 86
—, innere Wirksamkeit der G. 86
Gnadenbeistand 94. 96. 208
Gnadengericht Gottes 326 f. 333
Gnadengeschenk, übernatürliches 78. 142. 238
Gnadenhabitus und übernatürliche Liebe 86. 239
Gnadenlehre Augustins epochemachend 81
—, metaphysisch aristotelische 85
—, des Sententiars L. 245 f.
Gnadenordnung, katholische 195
— als Lohnordnung 152
— als Rechtsordnung 39
Gnadenqualität, übernatürliche 87
Gnadenreligion, Christentum als 77
Gnadenstand 38
—, L. problematisch werdend 146
Gnadenverdienst 243
Gott, gnädig durch die Messe 38 f.
Gottesdienst, sittlicher Gehalt des 39
Gottesgedanke, augustinisch 78
—, kath. 99. 319. 332. 333. 355. 363. 387. 437
—, katholischer, Wirkung auf L. 148. 150. 155
—, reformatorisch 333 f. 434. 435
—, urchristlich 77. 80
—, Sittlichkeit des 39
Grade der mönchischen Studienanstalten 60
— ihr Geltungsbereich 60
Grammatik 59. 60
Greis, L. im Kloster tröstend 137. 138. 139. 152
Griechische Studien L.s 229 f.
Gürtel 37

H.

Habitus, eingegossener 98
—, natürlicher 83. 240. (occamistisch) 99
—, sittlicher 98. 238 f.
—, skotistisch 87 f.
—, übernatürlicher 83. 85. 146. 148. 149. 239. 359
—, übernatürlicher (occamistisch) 99. 239
Habitusgnade und Vergeltungsordnung 87
Habituslehre, aristotelische 83. 87. 238 f.
—, metaphysische, Kritik der 88. 95 238 f.
— und Luther 239.
— und Naturalismus 332
— und Pantheismus 334
— und Vergeltungsordnung 331. 332
Halluzination Luthers 5. 337
Häresie 43
Harmonistik des Sententiars L. 223. 235
Haß Ls. gegen Gott 151
Hebdomadar 20. 22
Hebräische Studien L.s 226 f.
Hebräus des Sententiars L. 227. 228
Heilige, drei H. von L. erwählt 123
— Schutz der H. 141
Heiligendienst Luthers 49
Heiligkeit, sakramentale 208
— des Lebens 76
Heilsgewißheit, Entdeckung der 436
Heilsordnung, bedingte Geltung der 96
Hilfe, göttliche, im Pelagianismus 95
Hingabe, vollkommene, an Gott 2
Hochmut des Novizen L. 6. 7
Hoffart L.s 200
Hoffnung geboten 138
—, religiöse 80. 117. 136. 151. 237
— auf Begnadigung 94
— auf Heil ohne Verdienste und mit Verdiensten 209
— und Wunden Jesu 203
Hoheit, sittl. H. Gottes und Wahlfreiheit 97
Horendienst 249
Humanismus des Sententiars L. 228 f. 230 f.
Hypokaustum 435

J.

Imputationstheorie 326. 329 f. 434
— und Bekehrung 333
— geschichtl. Stellung 331
— und Paulinismus 331
Individualisierung, Grundsatz der 14
Informationsschema 84. 99
— occamistisch 94. 99
Informationstheorie 83. 85. 86. 90
— und Prädestination 85
Infusion der Gnade, vorthomistisch 88
Infusionstheorie 83. 208. 239. 240. 243. 248
— L. und die J. 139. 142. 143. 145. 148. 150. 239. 319. 328. 329. 331. 440
Inkorporation des Wittenberger Allerheiligenstifts in

Digitized by Google

das Generalstudium 178. 180 f.
Inquisition 23
Inspiration und Gnade 77
Inspirationstheorie 79
— augustinische 81. 83 f.
intentio prima 46 f. 49. 52
Interdikt 66. 169. 173
Interstizien 32
Irrationalismus des reformatorischen Gottesgedankens 334
Jahr, tolles 210. 213 f.
Jubiläumsablaß 67
Judaismus des Katholizismus 331
Judenhetze in Wittenberg 389. 390

K.

Kaiser, Patron der Wissenschaften 175
Kampfhahn, akad. 316
Kampfspiel in der aula cathedralis 315 f.
Kanon der Messe 37. 38. 39. 40. 42. 46. 47. 48. 50. 51
—, kleiner 48. 50
Kapitalismus, im Erfurter Handwerk 20 f.
Kapitel s. Schuldkapitel
Kasel 38
Kasteiungen, Uebermaß der 113
— Luthers 110. 113. 118. 366. 367
Kasuistik, seelsorgerliche 129. 130. 201
Katechumene 76
Kaufzettel 211
Ketzer, L. verurteilt die K. 123
Ketzerpsychologie 361. 368
Ketzerschema 7
Keuschheit 2
— L.s 120 f. 368
Kirche, repräsentative 40 f.
— Gottes, ihre Autorität 40
Kleidung zum Chorgebet 19
Kleriker 17
— und Laie in den Augustiner Eremitenklöstern 18
—, Luthers Aufnahme als 16. 18. 340
—, Luthers Dienst als nichtpriesterlicher Kl. während des Probejahrs 18 f.
Klosterleben und viertes Gebot 55
Klosterroman Luthers 106 f. 111. 142 f. 145. 347. 362. 364. 365. 368. 439
Knechtschaft und Frömmigkeit 52
„Knoten", rechte 134. 136
Kollation, Abendessen an den Fasttagen 21 f.
Kollegium, Schalbisches 44
Kommendierung römischer Stifter und Klöster 272. 274
Komplet 18. 19. 90. 117. 124
Kongregation, deutsche K. der Augustiner Eremiten 196
—, lombardische K. der Augustiner Eremiten 196
Konsekration 46. 47. 49 f.
—, Zeremonien vor der 47
Kontubernium 45
Konventsmesse 37
Konzil zu Nicaea 41
—, Konstanzer 41
Konziliarismus 40 f. 42
Kräfte, rein natürliche und die sündige Empirie 92
— und Gebote Gottes 91. 95
— und die Gewohnheiten 92
— und L.s Stellung dazu 246. 247
— und aristotelische Moralphilosophie 92
— des Occamismus und die metaphysische Habituslehre der Thomisten 92
Krankheit Luthers 6
Kunst des Sterbens 206
Kursor 60. 62. 63. 349
Kurtisanen, römische 130

L.

Laienbruder 16. 17. 338
— Verh. zum Kleriker 17. 340
— „Knechte" des Klosters 17
— seine beschränkten Rechte 17 f.
Laster, italienisches 423
Laudes 18. 60
Lebensgefahr L.s in Rom 267 420
Lehrer L.s 138
Leiden, stellvertretendes L. L.s 325
Lektor 60. 61. 62. 63. 65
Lektur, biblische 63. 64
Liebe, disponierende 208
—, übernatürliche 78. 146. 237. 238. 239. 240
—, vollkommene 2. 250
—, Doppelgebot der L. 107. 108
— des Gesetzes Erfüllung 107
— zu Gott und vollkommene Buße 204
— zur Kreatur 145. 146
—, die Person angenehm machend vor Gott 238. 240.
—, Sünden bedeckend 38
Litanei 123
Literarkritik des Sententiars L. 218
Liturgie, altrömische 341
Lizentiat 63
Lizentiateneid L.s 311
Lizentiatentitel, wissenschaftl. Wert 312
Lizenz, theol. 60. 309. 311 f.
— und Doktorpromotion 312
Logik 59. 60
— terministische 232. 233. 357
Lorbeer und Magisterium 187
Lügen L.s 362. 373

M.

Macht Gottes, begrenzte 96
—, unbeschränkte 96. 359
Mahlzeiten, nur mittags und abends im Kloster 21
Manipel 37
Marschleistung L.s 291
Marter der Kasteiungen 29
— des Klosterlebens 111. 112
— Luthers im Kloster 34. 110. 365
— des Meßdienstes 35. 52
— der Mönchsheiligen 114
— vor der Primiz 35
—, durch Zeremoniell der Messe 36

Digitized by Google

Marterung, Sinn der M. L.s 142
Märtyrer, römische 278
Martyrium des Klosterlebens 118. 250
— Blutmartyrium 27
Materialismus, religiöser 328. 332. 334. 440
Mattigkeit, geistliche M. L.s 136
Matutin 18. 19. 22. 60. 121
Melancholie 132
Messe 36 ff.
—, liturgisch u. rechtlich 36 f.
—, religiös 37
—, religiöse Wirkung 38. 39
—, Abneigung L.s gegen die M. 130
—, Gedächtnis des Opfers Christi 39
—, das Gott umstimmende Opfer 38
— als Gotteslästerung 50. 110. 111. 112
—, Luther und Zelebrieren der Messe 49. 128. 375
—, L.s Messen in Rom 274. 287. 422
— niederdeutscher Priester 422
—, Quelle des Trostes 36
—, Verdienst der Darbietung Christi in der 38 f.
—, unblutige Wiederholung des blutigen Opfers 38
Messeknecht, Luther 49. 130
Meßkanon s. Kanon
Meßopfer und vorchristliche Anschauung von Gott 39
Meßpriester, römische 273 f.
—, niederdeutsche 422
Metaphysik, thomistische 98
Metaphysiker 73
Methode, wissenschaftliche, des Sententiars L. 223 f.
Mette s. Matutin
Minimismus, liturgischer 341
Mischung des geistlichen Lebens 135
Missale, mailändisches 262
Mitwirkung, allgemeine M. Gottes 84. 90. 92. 246. 355
Mönchsgelübde, Verpflichtung des 372. 373
Mönchskrankheit L.s 116
Mönchstaufe 26 ff. 341
— und Sakrament 27
Mönchtum, Motive des Eintritts 363
Moralphilosophie, arist. 234
Mystik, augustinische 409 f.
—, quietistische M. und L. 124. 371
Mystik und Staupitz 206

N.

Nachreden, üble N. Erfurter Brüder gegen L. 203
Nationalbewußtsein L.s 296
Nationalfehler der Italiener 293
Naturausstattung des Menschen 84
Naturbetrachtung L.s 260 f. 292
Naturgefühl, humanistisches 260 f.
Naturphilosophie, arist. 234
Nerven, Ueberreizung der N. Luthers 45. 51. 117. 361.
Neosemipelagianismus 355. 385
Neuplatonismus 235. 409 f. 412
Neurose, sexuelle 368
Nichtanrechnung der Sünde 329
Nokturnen 18
Non 18. 19. 60
Normannenbrand in Rom 1084 265
Novize, Arbeitsaufgabe des Kleriker-Novizen 18 f.
—, sein Beichtvater 20
— Prüfung vor der Profeß 23
— und Tonsur 18
— nicht zu höheren Weihen zugelassen 18
Novizenmeister, seine Eigenschaften und Aufgaben 2
— L.s 135. 340
—, Strafgewalt des N. 8

O.

Obrigkeit, christliche 43
—, weltliche 42
—, weltliche, „eigenen" Rechts 43
—, weltliche und Souveränität 43
—, weltliche, ihr Ziel 43
—, Verhältnis zur geistlichen 42 f.
Observanz 1. 59. 60. 62. 66. 196. 248 ff.
—, Geist der O. 249 f.
—, Unterricht in 4
Observantenstreit 215. 248 ff. 299 f. 303
Occamismus, kirchenpolitischer und Luther 43
—, Stellung zum Pelagianismus 94 ff. 384
Offenbarung, untrügliche 183
— und Rechtfertigung, reformatorisch 333
— Stellung des Sententiars L. zur O. 233
Offenbarungen, besondere O. Gottes 125
Offertorium 45. 48. 49
Offizium s. Brevier
— und Studium 59
Ohnmacht, sittl. 245
Ohrenbeichte, Sakrament 20. 38. 121
Opfer, „freies O." der Liebe 108
—, inneres 37
—, propitiatorisches 39. 52
—, vollständiges O. des eigenen Willens 108
—, Eckstein der Religion 39
—, als Gotteslästerung 49
Ordensregel, Luthers Beobachtung der O. 111
Ordensstatuten, unbedingt gültig für Luther 15
Ordinationstage Luthers 32 f.
ordo minor 32
Originalstudien, thomistische, Luthers 74
Ornat, priesterlicher, sein geistlicher Sinn 37. 38. 237

Digitized by Google

P.

Papaltheorie und Augustinerorden 40
—, Luthers Beschäftigung mit der 40 f.
—, Luthers Stellung zur 42
Papismus L.s 123. 296. 330. 370
Papst, häretischer 41
— und Kaiser 43
Partikularstudium der Augustiner Eremiten 59. 349
— der Bettelorden und artistische Fakultäten 60
Paulinismus und Frühkatholizismus 76 f.
— und Katholizismus 75.319
— occamistisch 100. 102. 103. 184. 237. 323. 385
— reformatorisch 323 f.
Pein, höllische P. L.s 133
Pelagianismus 73. 82. 85. 100. 195
— und Occamismus 94 ff.
Pennalismus 15
Person, gerecht vor dem Wert 37. 84. 96. 98. 144. 332
Philosophie, Stellung des Sententiars L. zur Ph. 232 f.
Pikarden 42
Pilgereifer L.s in Rom 278. 296
Pilgerverkehr in Rom 270
Poet, gekrönter 187
Polemik des Sententiars L. 224
Pomp der Kardinäle 275
Portiunculaablaß 171
Positivismus der Heilsordnung 97. 359
— L.s 242. 247
Prädestination, L.s Bekanntschaft mit der P. 149 f.
— und Rationalismus des Gesetzes 355
—, Wirkung auf L. 149 f.
— und Wunden Jesu 202
Prädestinationslehre, augustinische 79 f.
—, occamistische 101 f. 149
— im Semipelagianismus 82
Prädestinationszweifel L.s 151. 202. 386. 387
Präfordialangst Luthers 51
Präzeptor Luthers im Kloster 15 f. 49. 152
Predigt bei den Augustiner Eremiten, Zulassung zur 307 f.
—, Betrauung L.s mit dem Amt der P. 307 f.
— und Doktorgrad 308
Priester, Luthers Bestimmung zum 28
—, sündiger 40
Prim 18. 60
Primat s. Papaltheorie
Primiz, Beschenkung bei der 45
—, ein hohes Fest 44
—, Festmahl 52 ff.
— Luthers, Festsetzung des Termins 35. 343
— L.s und Biels Erläuterung des Meßkanons 52
— L.s, kein krankhaftes Erlebnis 51 f.
—, L.s seelische Haltung vor der 45. 128
—, L.s Szene vor dem Altar 47
—, Schrecken Luthers während der 47 f.
— L.s und normaler Verkehr mit Gott 52
— L.s und Zweifel an seiner Gerechtigkeit 58. 125. 146
Privatmesse 37
Privatunterricht L.s im Griechischen 229 f.
Privilegien der theologischen Fakultäten für die studierenden Mönche 12
Probejahr 105. 340
Professur, biblische des Augustinerklosters in Wittenberg 183. 184. 190. 316 ff.
— und Doktoreid 317 f.
—, moralphilosophische des Augustinerklosters in Wittenberg 190. 192
Profeß, Formel 24
—, Mönchstaufe 342
—, Ort der Feier 23
—, Ueberreichung der Regel Augustins 24
Profeß, Verlauf 23 ff.
Prognostikum der Wittenberger Universität 185
Proletarisierung im Erfurter Handwerk 211 f.
Promotionen in der theologischen Fakultät zu Erfurt 62 f.
— der mönchischen Studienanstalten 60. 64
Protestantismus, verborgener Ls. 324
Prüfung des Herzens 3
Psalmodie s. Brevier
—, antiphonische und responsiale 19. 340
Psalmton 18 f.
Psalter, Wirkung auf L. 152
Psychanalyse 117

Q.

Qualität, übernatürliche 239. 332

R.

Rat erfahrener Oberen 40. 200
Räte, evangelische 17. 108
Rationalismus der positiven Heilsordnung 208
— der Lohnidee 80. 101. 102. 148. 149. 208. 245. 248. 319. 331. 332. 334. 356
Rauheit des mönchischen Lebens 2. 8. 13
Realismus 191
Realist 73. 74. 194
Rebellion des Fleisches wider den Geist, occamistisch 93. 94. 244
Recht, geistliches als wesentliches Merkmal des Katholizismus als Religion 36
—, göttliches des Papstes 41. 44
—, päpstliches 43
—, übernatürliches 43
—, weltliches, als dienend 44
— und Kirche 43
—, als religiöse Leitidee 44. 209 331. 332
— und weltliches Schwert 43
— und Seelsorge 44

Digitized by Google

Recht und Verkehr mit Gott 39. 77
—, reformatorisch 326 f.
Rechtfertigung, Deutung und Kritik der thomistischen R.slehre im Occamismus 89. 90
— und Gnade bei Augustin 77 ff.
— bei Occam 96
— bei Gregor von Rimini 90
—, ein Grundbegriff des Christentums 75
— und Werke des Gesetzes 76
Rechtsordnung als sittlich-religiöse Ordnung 77
Reform, humanistische Studienreform in Wittenberg 394
Reformatoren der Universität Wittenberg 181 f. 197. 396
Regel, steife Anwendung der, in den Klöstern 14
— Benedikts 18
—, Unterricht in der 3
— der Wahrheit 77
Regens des Studiums 60. 64. 66
Reliquien, Wittenberger 169 ff.
Renaissance, L. und die 265. 279 f. 292
Repräsentation der Passion Jesu in der Messe 37
Reservatfälle 20
Reue 37
—, unvollkommene 147. 383
—, vollkommene 145. 146 f. 206. 383. 403 f.
— und sakramentale Absolution 383
—, L.s Ringen um die vollkommene R. 147 f. 149
Rezeption, rechtlich 1
Rezeß, Jenaer von 1511 252. 300 f. 302. 303 f. 427. 428
Riegel der Gnade vorschieben 102. 103
Riten, geistliche Bedeutung 36
—, Heiligkeit der 46
Romreise Staupitzens 11. 30. 32
Rose, goldene 61

S.

Sakramentsbegriff, hochmittelalterlicher 28
Salve Regina 19
Sammeln der Horen 9
Satisfaktionsidee und wahre Religion 39
Satisfaktionstheorie Anselms 82 f.
Schikanierungen des Novizen Luther 9. 10. 15
Schlunk 214
Schlüssel, irriger 42
Scholastik des Sententiars L. 232
Schlaflosigkeit (nervöse) 9. 29. 116. 118
Schrift, Empfehlungsrede auf die 315 f.
—, Kampf um die 9. 10
—, Stellung des Sententiars L. zur Schr. 233 f.
Schriftautorität des Occamismus 225
Schriftbeweis des Sententiars L. 223
Schrift, Lektüre der 2. 3
Schriftprinzip 183. 201
Schuld, leichte 19
— der Tatsünde 241
— infolge Uebertretung der Konstitutionen 2. 6
—, bei Uebertretung der „asketischen" und liturgischen Vorschriften 36. 46
Schuldkapitel 20. 36
—, täglich nach der Matutin 20
—, Bedeutung 20. 125. 126
—, Freitags 20. 249
—, Strafen des 20
—, Verlauf 20
Schutzheilige L.s 123
Schwächen des Entsündigten 146
Schweigegebot im Kloster 4. 5. 21. 249
Schwert, geistliches 42
—, weltliches 42 f.
Seelensubstanz, metaphysische 84
Seelenvermögen 84. 88. 89
Selbstgerechtigkeit 328 f.
Selbstprüfung, regelmäßige 153
— des Meßpriesters 40
Semipelagianismus 85. 385
Sendung, göttliche L.s 324 f.
Sententiarius 63. 64
—, Zulassung zum Grad, in Erfurt 216
Sentenzen, Vorlesungen über die 72
Septuaginta 229
Sext 18. 60
Sittenverfall in Rom 423
Skandalgeschichten, römische und L. 275 f.
Skapulier 19. 22. 127. 336. 373
Skrupel 31. 40. 126. 128. 130. 135. 136
— und Gewissen 136
— durch Prädestinationslehre 138
— des Priesters 36
— des Zelebranten L. 52
— L.s 153
Sprache, grobianische 224
Spuk, teuflischer 131
Stand der Ungnade 144
Statuten der Pariser theol. Fakultät 71. 72
Staupitz' Beurteilung durch L. 199 f.
Sterbebuch 141
Sterbelitanei 141
Sterbestündlein, seliges 206
Steuergebarung in Erfurt 211 f.
Stiege, hl., L.s Gebet auf 287. 297. 425
Stiftungsvorbehalt 178
Stillmesse 50. 51
Stoizismus in der Logik 232
Stola 37
Strafen, zeitliche Str. der Sünde 143
Strafhaft, ewige 241
Strafverpflichtung der Erbsünde (occam.) 241
Straßensperre, kurfächsische gegen Erfurt 212
Streit der Augustiner Eremiten mit Wimpfeling 226

Digitized by Google

Studienanstalten, mönchische und die Universitäten 61
Studiengang in den Anstalten der A. E. 60 f.
— des Generalstudiums der A. E. zu Erfurt und der Universität 62 f.
Studienprivilegien der Mönche 64. 190. 192
Studium, „privates" des Novizen Luther im Kloster 10 f. 16
—, theologisches 59 ff.
—, Bestimmung zum St. bei den A. E. 59
—, Grundlage des Ordens der Augustiner Eremiten 59. 62
—, theol. Luthers im Kloster 30. 31. 34. 343
—, Zulassung zum theolog. St. bei den A. E. 65
— und Bettelorden 59 f.
— und Observanz 60
Stunden, kanonische s. Brevier
Stundengebet s. Brevier
Subdiakonus 33. 50
Subjektivismus 325
Subpriorat L.s 306. 310
Subregens, L. in Erfurt 215
Substanz, himmlische 76
Sünde und Besessenheit 76
—, Einfluß auf die Natur 265. 290
Sünden, „frühere" 76. 79
—, geheime 3
—, läßliche 38. 144. 363
—, schwere bei Vorstößen gegen liturg. Vorschriften 46
Sündenfall und natürliches Gleichgewicht der Kräfte, occamistisch 92
— und Wille 94
Sündengefühl des Sententiars L. 245
Sündenvergebung, allgemein und individuell 138
—, Bedingung der S. 148
— und Erinnerung an die vergangenen Sünden 145
— und apost. Symbol 202
—, Verdienen der S. 141 f. 147
Sünder, „armer" 79
Sündlosigkeit des Getauften 331
Superhumerale 37
Suspension der Gnade 134
Syntheresis 245

T.

Tabernenlust, angebliche, im Erfurter Augustinerkloster 413
Tagzeiten 8, s. Brevier
Taufe und rechtfertigende Gnade 77. 80
—, Sakrament 38. 76
Taufgnade 77
Taufvergebung 76
Temperament, lebhaftes, des Sententiars L. 225
Tendenz des Mönchtums 14
Terminarier 13
Terminei 13
Terminieren Luthers 109. 119. 130
Terminieren, Luther über das 13
Terz 18. 60
Textkritik L.s 217 f. 228
Textualis 201
Theismus des rechtfertigenden Glaubens 334. 335
Tischgespräche Staupitzens 198 f.
Tischlektion in den Klöstern 249
Tischsitzung, klösterliche 21. 199. 249
Todsünde 20. 78 f. 129. 144. 145
—, Gefahr der, bei Zelebrieren des Meßopfers 40
— bei Versehen gegen die liturgischen Vorschriften 35
Trauer über frühere Verfehlungen 125. 132
Traurigkeit Luthers im Kloster 49. 125. 132. 134. 198. 202
Treue L.s gegen Zweifel 248
—, schöpferische 335
Triebleben 113
Trinken, mönchisches 4. 21. 22
Tugend, erworbene 241. 243
—, natürliche, von der übernatürlichen Liebe „geformt" 146
Tugendbegriff des Aristoteles 91
Tun, das Seinige (thomistisch) 85
—, occamistisch 94. 102. 383
—, Luthers Stellung dazu 146 ff.

U.

Ueberheblichkeit, angebliche, des Sententiars L. 225
Ueberlandhandel, Erfurter 211
Uebernatur 234. 236
Uebertreibung, angsthafte 52
Ueberreste der Sünde 107
Uebung in der Gottseligkeit 249
Uebungen, asketische 107
— L.s 109
Umstimmung Gottes 38. 39
Unabhängigkeit, innere, U. des Sententiars L. 247 f.
Unbotmäßigkeit L.s 200
Ungehorsam L.s 324. 396
Ungewißheit, quälende U. L.s im Kloster 132
Union der reformierten Augustiner Eremitenklöster 196
Unionsbulle vom 7. Dez. 1507 251. 253
Unionsprojekt Staupitzens 248 ff.
Universale 235
Universität (Erfurt), angebl. Verwendung für den Novizen Luther 9. 10 f. 12
Universitätsprivilegien, kaiserliche 174 f.
— päpstliche 174 f.
— der Mönche 216
Unlust zur Askese 115. 118
Unsicherheit als Folge des kath. Gnadensystems 198
Unterhaltung, geistliche U. bei Tische 199
— des Mönchs mit Frauen 120 f.

Digitized by Google

Unterricht des Novizenmeisters 2 f.
— in Observanzen 4
Unwissenheit, heilige 14
—, Brüder der 14
Unwürdigkeit des Zelebranten nach Biel 52
Urchristentum und Entdeckung L.s 334 f.
Urdekret Gottes 82. 97. 98. 195
Ursache, verdienstliche U. der Gnade 100
Urstand 78

V.

Väterbeweis des Sententiars L. 219. 223
Verachtung der Riten 36. 46. 129. 374
Verbindung des klösterlichen Generalstudiums der A. E. und der theologischen Fakultät der Universität zu Erfurt 64
Verdauung, Trägheit der D. L.s 116
Verdienen, die Gnade 142
—, das ewige Leben 143
Verdienst, abhängig von Gott 78. 194
—, eigentliches und uneigentliches 86. 95. 150
—, occamistisch 99. 240
—, problematisch in der Habituslehre 87
—, uneigentliches und natürliche Moralphilosophie 99
—, „vorangegangenes" 102
—, voraugustinisch 83
—, in Anselms Genugtuungslehre 82. 83
— Christi 100. 141—143
— und Glaube 237
— des Kreuzestodes 38
— des kreatürlichen Willens 195
— der Würdigkeit 238
Verdienstordnung 141
Verfassung, älteste der Wittenberger Universität 178 ff.
—, Reform der V. des Wittenberger Generalstudiums 180 ff.
Vergebung der Schuld 38.
— der Sünden, Glaube an 137.
Vergeltungsgedanke, frühkatholisch 149
Vergeltungsidee 52
— u. Informationstheorie 87
— und Verkehr mit Gott 76
Vergeltungsordnung 77. 83. 102
Verkehr mit Gott 39. 52
— evangel. 328. 333
— kath. 198. 240
— occam. 101
— und Gnade 98
— und Psalter 76
— und Rechtfertigung 326
— keine Selbstverständlichkeit 199
— Luthers mit Staupitz 29. 31. 105
— L.s in Rom 277. 294
Verlassenheit von Gott 134
Vernunftgesetz der Kirche 52. 141
Vernunft der Heilsordnung 141. 198
Versöhnung des himmlischen Richters 141 f. 143
Verständnislosigkeit d. Beichtväter L.s 133 f.
Verstöße, unfreiwillige liturgische 46. 128. 129
— gegen die Ordensregel 126 f.
Versuchungen, dämonische D. L.s 117 f.
—, fleischliche D. L.s 120
— im Kloster 132
Vertretungskirche 42
Vervollkommnungstheorie 328
Verzweiflung an sich selbst 7
— L.s 133. 145. 148. 150. 151 f. 153. 154. 202. 325
Vesper 18. 60
Vespersfeier L.s 313 f.
Vigilien 8. 18
Volk Gottes 77
Vollkommenheit, aktidentelle 108
Vollkommenheit, evang. 17. 104. 107. 363
—, mönchische 108
—, wesentliche 107
— und Furcht 135
— und gnädiger Gott 143
—, Streben nach D. und Reue 125
Voluntarismus 88. 100. 103
Vorbereitung auf Gnade (occamistisch) 94 f. 241
Vorherbestimmung s. Prädestination
Vorherwissen Gottes 79. 103
Vorlesungen über die Bibel 63. 184
—, theologische vor dem Baccalariat 71. 72
—, Form der D. L.s über die Sentenzen 217 f.
—, Vorzüge der D. L.s 225 f.
Vorsatz, erster s. intentio prima
Vorschriften, liturgische 34. 35. 45
Vortrag des Sententiars L. 224
Votivmesse 37
Vulgata, Luthers kanonischer Text 223. 228

W.

Wahlfreiheit Gottes 97
Weg, alter und neuer im Wittenberger Generalstudium 180
— Wilhelms im Wittenberger Generalstudium 181
Weihe, höhere und theol. Studien 33
Weihrauch 37
Welt, bezauberte 117
Werke, angenehm machende 79
—, disponierende 240
—, genugtuende 143
—, gerecht durch 96. 98
—, gute 76
— des Gesetzes 75
— der inspirierten Liebe 78
—, Unzulänglichkeit aller W. (occamistisch) 100

Digitized by Google

Werkgerechtigkeit 85. 331 f. 440
— und Christenleben 76
— und Katholizismus 75
Wiedergeburt L.s 320. 322. 325
Wille „an sich" und Gnade (occamistisch) 95. 98
—, empirischer, nach Aristoteles, und die kirchliche Praxis des Gebets im Sieg über Versuchungen 93
—, empirischer und Neigung zum Bösen, occamistisch 92
—, freier 78. 241. 242
— von L. anerkannt 203. 242
— grundsätzlich 91
— occamistisch 94
—, freier und Erfüllung der Gebote Gottes 90 f.
—, freier und die Gebete der Kirche 93
—, freier und Infusionstheorie 85 f.
—, freier und Verdienst 86. 87
—, freier und Inspiration der Gnade 81. 86
—, freier und Schrift (im Occamismus) 91
—, freier und Seligkeit 150
Wille, freier und die bezauberte Welt 93
—, gebundener, im Occamismus 91
—, gerechteter 78, 81
—, offenbarer W. Gottes 97
— Gottes, rechtender 38. 39
— und Habitus im Stotismus 88
—, Natur des W. 241. 245
Willensfreiheit 96. 244
—, grundsätzliche und empirische Betrachtung der W. im Occamismus 91. 241. 244. 245
Willkür Gottes 101. 149. 150
— Gottes und Weisheit 98
Wissenschaftsbegriff, arist. 254
Wohltat Christi 203
Würdigkeit, moralische als Voraussetzung der Promotion 60. 64
— durch Gnadengeschenk 143
— vor Gott 77. 79. 237
—, übernatürliche und die vollkommenen Werke der Natur 95
— des zelebrierenden Priesters 39 f. 129
— vor dem ewigen Richter 140

Z.

Zeichensprache 4. 21
Zerknirschung 37
—, äußerste 133
—, genugtuend 52
Zerstreuungen, angebliche Z. L.s in Rom 276 f.
Zeugnis des hl. Geistes 137. 138
Zivilisation, italienische 293. 295.
Zunder der Sünde 92 f. 241. 244
Zuspruch St. an Luther 30. 199 ff.
Zustimmung zur Begierde 144
Zuversicht Luthers zu den klösterlichen Veranstaltungen 49
Zweifel L.s am geistlichen Fortschritt im Kloster 136 140
— am Heil 200. 208. 209
— L.s in Rom 296 f.
—, religiöser Zw. L.s als Beweismittel 243
—, schöpferischer 209

Personenverzeichnis.

A.

Accursius 69
Adam 241. 242
Adolf von Anhalt, Dompropst zu Magdeburg 253
Aegidius Romanus 73. 355. 357
Aegidius von Viterbo, Augustinergeneral 196. 250. 277. 303. 304. 416
Aesop 225. 233
d'Ailli, Peter 73. 89. 91. 101. 218. 233
Albertini, Francesco 268. 271. 279. 286. 292
Albertus Magnus 246. 413
Albrecht der Bär, Markgraf 159
Aleander, Hieronymus, päpstl. Nuntius 423
Alexander VI 268. 275
Alexander von Hales 86. 90
Alexander de Villa Dei 187
Ambrosius 151. 219. 262
Amsdorf, Nikolaus 186
Anselm von Canterbury 82. 83. 87. 97. 98
Aristoteles 43. 83. 84. 86. 88. 91. 93. 94. 98. 99. 140. 166. 182. 187. 190. 213. 232. 233. 234. 239. 240. 317.
Arius 385
Athanasius 16. 109
Augustin 14. 15. 77 ff. 81. 87. 94. 100. 101. 102. 109. 117. 133. 134. 149. 151. 154. 182. 218. 219. 220. 222. 223. 226. 230. 232. 234. 235. 236. 241. 242. 243. 244. 245. 246. 247. 323. 326. 330. 355. 371. 376. 377. 385. 406. 409 f. 412. 437. 439.
Augustin, angeblicher Klostername Luthers 342
Augustinus von Interramna, Augustinergeneral 196. 250
Augustinus Trimphus 41
Aurifaber, Johannes 30

Digitized by Google

B.

Baptista Mantuanus 230
Bavarus, Valentin 55. 56
Bedmann, Otto 187
Bernhard von Clairvaux 83. 87. 109. 137. 138. 140. 245. 248. 364. 379
Besler, Nikolaus 251. 259. 263. 305. 419. 429. 430
Besold, Hieronymus 48. 50. 346. 439
Biber, Peter 431
Biber, Sabina 431
Biel, Gabriel 34. 35. 36. 38. 39. 40. 42. 43. 45. 46. 47. 49. 52. 65. 68. 72. 73. 89. 90. 91. 93. 94. 95. 97. 99. 100. 101. 109. 123. 125. 126. 127. 128. 129. 130. 146. 147. 148. 149. 151. 153. 200. 201. 202. 204. 208. 209. 218. 219. 232. 235. 236. 237. 239. 240. 241. 244. 246. 274. 332. 333. 347. 351. 355. 357. 378. 383. 386
Block, Theoderich 177
Bode, Heinrich 277
Bonaventura 109. 124. 371
Bonifatius IX 171
Bramante 268
Braun, Johannes 35. 44. 45. 119. 191. 198. 206. 207. 215. 223. 401
Bufalini, Leonardo 265. 420
Bugenhagen, Joh. 227
Busche, Hermann von dem 176. 186. 187
Brigitta, heilige 282

C.

Calciatoris, Sigfried 414
Camisius, Peter 435
Carvajal, Bernhardin, Kardinallegat 251
Cassian, Johannes 109. 113. 115
Chrysostomus, Johannes 219
Clemens V 32
— VI 303
— VII 393
Clemens, römischer 75
Cochläus, Johann 5. 6. 116. 155. 166. 167. 224. 254. 255. 302. 415. 416
Coriolan von Cori 372
Cranach, Lukas 163. 172
Cruciger, Kaspar 439

D.

Dante Alighieri 264
Daripinus, Georg Sibutus 187
Delicado, Francisco 421
Dietrich, Augustinermönch 300
Dietrich, Veit 139. 140. 151. 348. 366. 384. 439
Dionysius Areopagita 219. 371
Döbeln Angelus von 61
Dolzig, Johannes 311. 431
Dorsten, Johann Bauer von 12. 62
Dresser (Drescher), Matth. 9. 11. 255. 256. 270. 417. 429
Dungersheim, Hieronymus, von Ochsenfahrt 5. 6. 65. 116. 224. 253. 368
Duns Skotus 73. 74. 87. 88. 97. 99. 100. 151. 180. 222. 225. 232. 355. 400
Dürer, Albrecht 163

E.

Eberbach, Heinrich 229
Eberbach, Peter 66. 229. 230. 231. 303
Eberhard, Graf v. Württemberg 184
Eck, Joh. 370
Elisabeth, heilige 114
Emser, Hieron. 368
Engelmann, Nikolaus 212
Epp, Sigismund 180. 181. 399
Erasmus von Rotterdam 220. 435
Ericeus 48. 49
Ernst von Sachsen, Erzbischof v. Magdeburg 253
Ernst, Kurfürst von Sachsen 158

F.

Fichard, Johannes 267. 270. 295
Flacius Illyricus 6. 116. 362
Franz von Assisi 171
Freder, Joh. 372
Friedrich der Sanftmütige, Kurfürst von Sachsen 166
Friedrich III, der Weise, Kurfürst von Sachsen 158. 163. 168. 170. 174. 176. 195. 304. 310. 311. 312
Frimar, Heinrich von 61
Fugger 270
Fulgentius von Ruspe 406

G.

Gennadius von Massilia 406
Gerson, Joh. 49. 109. 127. 130. 373. 374
Göde, Henning 13. 213
Goswin von Orsoy, Präzeptor des Antoniusstifts zu Lichtenberg u. Kanzler der Universität Wittenberg 165
Gregor I 113. 115. 285
— IX 353
Gregor von Rimini 90. 92. 218. 224. 356. 358. 385. 395. 406
Grüneberg, Nik. 316

H.

Hadrian VI 423
Heemskerck, M. van 271
Heinrich von Gent 126
Hessus, Eoban 229. 231
Hieronymus (Kirchenvater) 117. 219. 220
Hilarius von Poitiers 219. 233
Hildebert von Tours 265
Honorius Augustodunensis 355
Hugnitio 130
Hugo von St. Viktor 218
Huß, Joh. 61. 123. 371
Huter, Konrad 44

J.

Imperia de Cugnatis 271
Innocentius VIII 32. 268
Jakob, Jude 227
Johann, Herzog von Sachsen 165. 174. 176. 186
Johann, Kurfürst von Sachsen 158

Digitized by Google

Johann Friedrich, Kurfürst von Sachsen 158. 186
Johann von Mecheln 255. 304. 429
Johannes, Augustinermönch 300
Johannes Damascenus 406
Jordan von Sachsen 126. 372. 373
Julius II 176. 181. 263. 268. 271. 275. 280. 392. 393. 420
Justin, Märtyrer 230

K.

Kaiser, Symon 253. 300
Kantarius, Marius 265. 420
Karl IV 393
Karlstadt, Andreas Bodenstein von 185. 309. 312. 314. 315
Kellner, Heinrich 211. 213
Koler, Kreß und Saronno, Nürnberg-Mailänder Geschäftshaus 256. 258
Konstantin, Kaiser 41. 264. 279. 284
Kreß s. Koler
Kreß, Anton 255. 256. 305. 416
Krutheim, Nikolaus 7
Kühne, Heinrich 26. 27

L.

Laasphe, Johann v. 33. 53
Lamemit, Ursula 291
Lang, Johannes 12. 66. 227. 229. 230. 231. 302. 303. 304. 394
Lauterbach, Anton 50. 123
Leib, Kilian 431
Leo I 219
— X 277
Lind, Wenzeslaus 188. 189. 309. 316. 397
Livius 168
Loyola, Ignatius von 307
Ludolf von Sachsen 168
Ludwig, Prinz v. Anhalt 114
Ludwig, Minorit 277
Lupinus, Petrus, von Ratheim 312
Luther, Hans 35. 45. 53. 54. 55. 56. 117. 120. 125. 131
Luther, Margarethe 117
Luther, Paul 426
Lyra, Nikolaus von 69. 70. 223. 238. 407. 437

M.

Magdeburg, Liborius 272
Malabranca, Ugolino 358
Markus von Weida 27
Marschalk, Nik. 185. 186. 229
Matheſius, Johann 10. 11. 12. 13. 14. 70. 71. 72. 104. 137. 151. 182. 197. 298. 306. 310. 311. 338. 340. 352. 379. 401. 416. 429
Maxentius 264. 279
Maximilian I 174. 175. 176. 252. 306
Mayr, Georg 252
Mecum s. Myconius
Meinhard, Andreas 160. 161. 162. 163. 165. 167. 168. 170. 172. 173. 177. 181. 185. 186. 187. 197. 260. 292
Melanchthon, Phil. 6. 31. 53. 54. 57. 71. 72. 73. 104. 105. 109. 137. 138. 140. 151. 182. 184. 190. 197. 293. 298. 311. 364. 379. 397. 402. 415. 416. 436
Michelangelo 420
Milenſius, Felix 253. 298. 415. 428
Minerva 225. 233
Muffel, Nik. 286. 290
Mutian, Konrad 66. 229. 231
Myconius, Friedrich 155. 162. 165

N.

Nathin, Johann s. 34. 65. 66. 67. 68. 69. 73. 215. 216. 217. 230. 231. 253. 254. 309. 310. 337. 351

O.

Occam, Wilhelm von 43. 68. 73. 89. 91. 101. 180. 181. 218. 223. 395. 410
Oldecop, Johann 177. 224. 227. 276. 303. 364. 424
Ostermayer, Wolfgang 190. 192
Otmar, Joh. 400
Ovid 162. 186

P.

Palh, Johann Genser von 12. 26. 62. 65. 66. 73. 147. 206. 215. 250. 310. 342. 357
Paschalis, Papst 279
Paulus von Burgos 223. 227
Paulus, zweiter 6. 56. 66. 121. 226. 321
Pelagius 82. 95. 149. 323. 384. 385
Pellikan, Konrad 227. 258. 262. 263. 264. 267. 268. 270. 272. 274. 276. 279. 281. 282. 287. 289. 290. 291. 294. 400. 408. 417. 422
Peraudi, Raimund P. von Gurk, Kardinal 66 f. 170. 176. 179. 393
Petrejus s. Eberbach
Petrus Antonius, Prokurator der Augustiner Eremiten 196. 250
Petrus Hispanus 186. 357
Petrus Lombardus 62. 71. 72. 73. 95. 149. 215. 232. 235. 238. 239. 241. 242. 246. 247. 290. 306. 351. 353. 355. 402
Pfäulin, Ulrich 65
Pfeffinger, Degenhart 311. 431
Pflüger, Konrad 162
Phacchus, Balthasar Fabricius 394
Philipp VI von Frankreich 169
Pico, Johannes P. della Mirandola 185
Pico, Joh. Franc. Pico della Mirandola 230
Pinturicchio 280. 292
Pius X 361
Plinius 394
Poach, Andr. 406
Polich, Martin 158. 176. 177. 179. 180. 182. 183. 184. 185. 186. 224. 225. 388

Digitized by Google

Polich, Wolfgang 396
Polich, Valentin 388
Porphyrius 186. 235
Prierias, Silvester 370
Priscian 394
Proles, Andreas 61. 62. 196. 249. 250. 424

Q.

Quintilian 394

R.

Radolf s. Roilof
Ratzeberger, Matthäus 10. 11. 12. 13. 14. 53. 55. 201. 259. 338. 340
Ravennas, Petrus 175. 390
Reuchlin, Johann 223. 227. 228. 229. 230
Rodriguez 307
Roger Bacon 87
Roilof van der Beeken 341
Rörer, Georg 9. 10. 48. 49. 123. 143. 338. 352. 363. 364. 365. 366. 369. 371. 372. 373. 377. 380. 381. 382. 416. 439
Rudolf der Aeltere von Sachsen 169

S.

Sabellius 385
Sachse, Johannes 405
Saronno s. Koler
Sbrulius, Richardus 187
Schatzgeyr, Kaspar 374. 400. 417
Scheurl, Christoph 155. 158. 159. 161. 166. 167. 170. 172. 173. 174. 178. 181. 182. 183. 185. 190. 195. 225. 394. 395. 396. 399
Schlaginhaufen, Johann 49. 50. 130. 132
Schneidewin, Heinrich 272. 307
Schreyter, Nikolaus 176
Schütz, Georg 388
Schwabe, Joh. 177
Scriptoris, Paul 399. 400
Scultetus, Bischof von Brandenburg 173
Seckendorf, V. L. v. 11
Selneccer, Nik. 10. 11. 13. 14. 68. 69. 70. 71. 72. 351. 379
Seneca 91
Siegen, Nikolaus von 4. 12. 61
Silvester, Papst 281. 289
Sixtus IV 268
Sixtus V 268. 279
Skotus s. Duns Skotus
Sophie, Herzogin von Sachsen 165. 186
Spalatin, Georg 220. 222 394
Spengler, Lazarus 199
Spenlein, Georg 139
Staupitz, Johann v. 1. 6. 8. 10. 11. 29. 31. 32. 34. 61. 62. 64. 65. 68. 69. 104. 105. 120. 133. 134. 137. 152. 176. 179. 180. 183. 184. 188. 190. 193 ff. 209. 215. 219. 230. 243. 244. 245. 247. 248. 250. 251. 252. 253. 254. 255. 273. 298. 299. 300. 301. 302. 303. 304. 305. 306. 308. 310. 311. 312. 316. 317. 321. 336. 361. 374. 376. 378. 397. 398. 400. 401. 402. 403. 414. 427. 428. 429. 430. 431. 434
Stehelin, Wolfgang 180
Stein, Simon 177
Steinbach, Wendelin 184. 313. 399
Stephan von Prettin 317. 432. 433. 434
Stöckel, Wolfgang 172
Stockheym, Thomae von 217
Summenhart, Konrad 399

T.

Tartaret, Petrus 182. 186. 191
Tauler, Johann 413
Tentzel, E. W. 171
Thomas v. Aquino 27. 28. 73. 74. 86. 89. 90. 102. 180. 355. 363. 373
Trebel, Hermann 172
Trebelius, Hermann 186
Trutvetter, Jodocus 67. 117. 181. 185. 190. 216. 245. 395. 397. 399

U.

Usingen, Bartholomäus Arnoldi von 12. 67. 69. 232. 233. 245. 302. 351. 409

V.

Valerius 168
Verulamus, Joh. Sulpitius 187
Digilius von Thapsus 339
Virgil 186. 261

W.

Walch J. G. 13. 14
Wankel, Matthias 375
Weicker, Joh. 432
Wesel, Johannes von 225
Weller, Hieronymus 50. 132. 134
Welser, Lankhaus 270
Wick, Johann von der 272. 295
Wigand Güldennapf 45
Wilhelm III, Herzog von Sachsen 249
Wimpfeling (Humanist) 220. 222. 226. 227. 242. 250. 407
Wimpina, Konrad 177. 179. 224. 225
Winand von Diedenhofen 134

Z.

Zachariä, Johannes 61
Zerbold, Gerhard von Zütphen 113. 115
Zoilus, griechischer Rhetor 226
Zwilling, Gabriel 114. 250. 413

Digitized by Google

Ortsverzeichnis.

A.

Algäu 259. 418
Amorbach 213
Apolda 13
Apollensdorf 399
Arnoldstein 417
Arnstadt 26. 119. 124. 341. 342
Assisi 171
Augsburg 255. 256. 258. 269. 291. 418. 429
Avignon 269

B.

Babel 292
Bamberg 256
St. Benedikt am Po 261. 262. 291. 419
Biberach 256
Bologna 61. 64. 155. 158. 176. 181. 185. 216. 262. 263. 419.
Boljena 263
Borgo S. Lorenzo 263
Bracciano See 263
Brenner 255. 256. 258. 417. 429
Bretten 429
Brixen 258. 294. 417
Buonricovero 420

C.

Cannstatt 429
Cento 291
Chiavenna 256. 259. 260
Chur 256. 260
Colico 259
Comersee 256. 259. 260. 419. 429
Cremona 417

D.

Dabrun 193
Dillingen 435

E.

Eger 417
Eisenach 54. 119. 401
Eisleben 133. 402
Engadin 259
Enthuizen 429
Erfurt 71. 72. 133. 142. 167. 174. 179. 180. 188. 189. 197. 198. 201. 202. 250. 253. 255. 269. 291. 296. 299. 303. 304. 308. 309. 312. 341. 361. 397. 401. 403. 405. 413. 415. 416. 430.
—, Bibliothek der Erfurter Augustiner Eremiten 13
—, Burse zum weißen Rad 214
— altes Kolleg 214
— neue 214
— zum Drachen 214
Eschwege 196
Eßlingen 429

F.

Fernpaß 259. 291. 418
Firenzuola 263
Florenz 263. 295. 419. 420
Freising 251
Füßen 291. 418

G.

Gardasee 419
Genua 269
Glurns 259
Gomorrha 261
Greifswald 159

H.

Halle a. S. 171. 229. 253. 254. 255
Heidelberg 66. 429

J.

Illingen 429
Ilm (Stadt) 13
Ingolstadt 400
Innsbruck 255. 256. 258. 291. 417
Jena 13. 301. 304. 427

K.

Kaufbeuren 291
Kempten 258. 259. 263. 418
Knittlingen 429
Kölleda 13
Köln 173. 258. 303. 305.
Königsberg in Franken 249. 415
Konstanz 170
Kulmbach 253. 415

L.

Landeck 258. 418
La Storta 263
Lecco 259. 260
Leipzig 174. 179. 186. 311. 312. 317. 417. 431
Lichtenberg 165. 166
Lindau 256. 418
Linz 417
London 269. 421

M.

Magdeburg 251
Mailand 255. 256. 258. 260. 261. 263. 269. 417. 418. 419. 429
Mainz 210. 212
Mals 259. 429
Mansfeld 54
Mantua 258. 291. 419
Maria-Burk 431
Memmingen 251. 259. 418
Meran 258
Merseburg 375
Mindelheim 429
Mirandola 291
Mittenwald 429
Modena 262
Montefiascone 263
Monza 259. 260
Motterwitz b. Leisnig 398
Mühlhausen 6
Mühlheim (Thal-, b. Ehrenbreitstein) 67
München 195. 252. 397. 429
Mutterwitz b. Neustadt a. Orla 398
Nassereith 291

N.

Nassereith 291
Nauders 258
Neustadt 62
Nordhausen 415

Digitized by Google

Nördlingen 258
Nürnberg 196. 199. 252. 253. 254. 256. 258. 269. 291. 299. 415. 417

O.

Ortamünde 177
Ostia 269. 280. 417

P.

Padua 158. 255. 256. 417. 429
Paris 61. 63. 64. 71. 72. 176. 216. 269. 314. 316. 317. 421.
Parma 262
Partenkirchen 291
Piacenza 262. 419
— S. Sisto in P. 262. 419
Pistoja 263. 420
Pitigliano 263
Pontafel 256. 417

R.

Rebdorf 431
Reschen-Scheideck 258. 259
Reutte 258. 259. 418
Rom 130. 227. 229. 251. 252. 254. 255. 258. 262. 263. 264 ff. 298. 301. 304. 419. 420. 429
Roncigliona 263
Rostock 159. 174

S.

Salzburg 256. 305. 417. 429
Sangerhausen 415
Scarperia 263
Scharnitzpaß 291
Schongau 291
Seefeld 291. 429
Seefeld 291. 429
Septimer 258. 260
Siena 263
Silvaplana 259
Sodom 261
Sternberg i. Meckl. 415
Stilfser Joch 429
Stotternheim 56. 125

T.

Tölz 429
Tongern 341
Treviso 417
Trient 258
Tübingen 65. 179. 180. 184. 193. 194. 195. 313. 399. 400

U.

Ulm 258. 417. 418. 429

V.

Vadstena 171
Vaihingen 429
Veltlin 259. 260. 429
Venedig 252. 258. 263. 269. 417. 421
Verona 258. 259. 263
Villach 256. 417
Vils 418
Viterbo 263

W.

Waldheim 189
Weimar 13
Weißensee 13
Wiehe 13
Wien 71. 184
Wimmelburg 117
Wittenberg 66. 74. 155 ff. 215. 216. 218. 260. 284. 292. 302. 303. 304. 306. 308. 309. 312. 314. 317. 320. 321. 323. 332. 352. 397. 399. 400. 403. 405. 408. 416. 417. 419. 430. 434. 437. 439
Wormser Joch 259
Wurzen 193

Z.

Zerbischin 193
Zuoz 259

Digitized by Google